

FR. FRANCISCUS SILVESTER

FERRARIENSIS

EX DEPICTO ARCHETYPO

IN CURIA MAG. GENERALIS ORD. FF. PP.

ROMAE ASSERVATO

FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS
FERRARIENSIS O. P.
COMMENTARIA
IN LIBROS QUATUOR CONTRA GENTILES
S. THOMAE DE AQUINO

EDITIO NOVISSIMA
AD FIDEM ANTIQUIORIS EXEMPLARIS IMPRESSA
NOVOQUE ORDINE DIGESTA
CURA ET STUDIO IOACHIM SESTILI
S. TH. DOCTORIS.

VOLUMEN IV.

Adiecto opusculo
**de convenientia institutorum Rom. Ecclesiae
cum evangelica libertate.**

ROMAE
Sumptibus et typis
Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani
ANNO MDCCCCI.





S·Tho. cõtra Genti les. Cum cõmẽ.

B·THOMAS

aquinas ex predicatoria familia contra Gentiles acriter pugnat hoc codice: ⁊ gloriose triumphat. Cuius nobis iacula ad cõsimilia certamina Frãciscus ferrariẽsis solerter expedit. Huic Clemens. VII. Pon. Max. post egregium regimen obseruantię: quę lombardię nuncupatur: regenti conuentum ⁊ gymnasium bononiense (quę duo munera raro ꝯtigit vnũ simul obire) totius ordinis curã merito cõmisit. Anno salutis. M. D. XXIIII. Quo ⁊ impressum est hoc opus.

Nequis alius hęc cõmentaria imprimat: ⁊ Clemẽ. vij. Pon. Max. ⁊ senatus Veneti decreto, cautum est.





EDITIONIS PRIMAE CLEMENTI VII NUNCUPATAE ECTYPUM.

LEO PP. XIII

DILECTO FILIO IOACHIMO SESTILI

Doctori Theologo,

Dilecte Fili, Salutem et Apostolicam benedictionem. — Ingenium curasque tuas ad rem appulisti aeque decoram tibi ac studio sapientiae utilem, cui sane hominum recte sentientium defutura non est comprobatio. Quippe operam in id impendere, ut Aquinatis doctrina, conclusa libris aureis *Summae contra Gentiles,* et latius propagetur, et uberius percipiatur, est profecto de christiana philosophia bene omnino mereri. Hoc tu nimirum praestare aggressus es, nova *Commentariorum Ferrariensis* in eosdem libros adornata editione; qui scriptor iure inter optimos in eo genere numeratur.

Placet igitur propositum tuum pro merito commendare; eoque libentius facimus quod plane profiteris, ad haec studia te ideo esse adductum et quasi incensum, ut Nostris de colenda philosophia tum praescriptis tum hortationibus, omni qua decet filium pietate obtemperares. Istum pietatis animum Deo acceptum et Nobis religiose apud te foveas velimus; inde quidem consilia viresque hauries ad alia eiusmodi pari cum fructu atque ampliore suscipienda.

Iamvero auspicem divinorum munerum habe Apostolicam benedictionem, quam tibi eisque [1] una quorum provida ope proposito tuo perficiendo insistis, peramanter impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XIV Aprilis anno MDCCCC, Pontificatus Nostri vicesimo tertio.

LEO PP. XIII.

1) Exorata heic impertitur Benedictio *Moderatoribus Domus a S. Hieronymo Aemiliani puellis orphanis excipiendis,* quorum sumptibus, *provida ope,* Commentarium hoc, Ipso Summo Antistiti scientiarum restitutori nuncupatum et benigniter acceptum, in lucem prodivit.

PRAEFATIO GENERALIS

Quinto attingente anno ab hac novissima Commentariorum Ferrariensis inchoata editione, quartum ultimumque praestantissimi operis volumen, annuente Deo, absolutum emittere fas est, haud levibus in laboris decursu difficultatibus, ultra vires, exantlatis.

Volumen hoc postremum quod publicae luci committimus, altissima divinaque Theologiae sapientia perfunditur. Disserens namque Thomas adversus gentium errores, ad catholicae fidei defensionem, veritates quae proprie omnem facultatem humani intellectus excedunt, ultimo loco declarat, miram rationis fideique concordiam esse demonstrans. Disputatio igitur in Commentario diserta habetur de Deo, prouti revelatur et fit cognitus nobis supra omne id quod natura exstat et cogitari ab homine possibile est; Trinus videlicet, Incarnatus, auctor consummatorque gratiae et gloriae. Quae omnia, iuxta Thomae vestigia, profunda atque perspicua Ferrariensis adornata expositione, quantum sacris prosint disciplinis nemini dubium esse potest.

Quoniam vero ad finem pergere datum est, consilium rationemque nostram in hoc opere denuo vulgando erudito lectori retexere praestat.

Cupientes adiumenti aliquid ad optima studia excolenda conferre, rem optimam facturos existimavimus, si vires nostras iis adiungeremus, qui de Aquinatis philosophia, Leonis XIII. Pont. Opt. Max. ope augusta cultuque magnifico, recentius instaurata recte sentientes, ad veterum, qui in ipsa claruerunt, monumenta rursus edenda prodendaque animum appellere potius, quam novi operis volumina congerere maluerunt.

Librorum enim numerum et molem in bibliothecis coacervare, quod certe aetatis nostrae vitium est, antiquorum doctrinam vel tantum repetendo, quin dicam corrumpendo, foecundissima vero germina in eorum scriptis contenta neque scite evolvere, nec cum tot deinceps praeclare inventis conferre, res otiosa, imo perniciosa est. Veteres namque scientiae patrimonium servandum, excolendum, augendumque nobis tradiderunt. Hisce igitur de caussis nobis et aliis fructuosa exercitatio visa est, ad veterum doctrinam in sua integritate evulgandam, operam conferre, atque ita saltem eorum patrimonium servare, ut antiquitatis studium omnibus pateat; quod si haec iam ratio fuit, praesertim saeculo XV, cur artes, scientiae atque litterae revirescerent, antiquitatis studio etiam nunc omnia iterum reviviscent.

Inter veteres autem thomisticae sapientiae principes, qui illius patrimonium nobis tradiderunt, una cum Iohanne Capreolo et Thoma de Vio Card. Caietano Franciscus de Sylvestris Ferrariensis auctor optimus iure habetur; quem, uti in priori huius editionis volumine praefati sumus, Sapientissimus Leo XIII gloriose regn. inter uberes rivulos ab ipso fonte deductos adhuc integros et illimes recensuit, per quos Aquinatis doctrina decurrit; cuius Commentarius in Summam Angelici magistri contra Gentiles in faciliorem usum redigi a doctis viris plurimum desiderabatur. Quum autem resciverimus Capreoli editionem parari, et Caietani iam prodire incepisse, in Ferrariensem adhuc in bibliothecis delitescentem nostram curam impendere decrevimus, iudicio etiam atque hortatione doctorum virorum astipulati.

Hoc igitur inito consilio, operi manus admota est typis hospitii a S. Hieronymo Aemiliani puellis orphanis excipiendis, providam ferente opem Anna Maria Capozzi, eximia liberalitate illustri foemina, illius domus moderatrice optima: munifico namque sumptu suo, nova haec editio prodit.

Quid autem in hac litteraria adornanda editione praestiterimus, paucis dicamus:

1. Quoad exemplaria, quum manuscripti codices minime ex-

stent, siquidem Ferrariensis opus suum scripsit (ann. 1503-1516) (1) arte typographica inventa; editionibus optimae notae usi sumus: et primum Veneta: an. m d x x i v, ad cuius fidem potissimum novissima haec exacta fuit, utpote quae illa omnium prior ex ipso auctoris autographo impressa fuerit; cum Veneta autem contulimus praesertim Romanam an. m d l x x, a S. Pio V. editam, Parisiensem an. m d l i i, Lugdunensem an. m d l x v i i, et Parisiensem alteram an. m d c l x, a Nicolao editam: Venetam autem ceteris praestantiorem invenimus, licet litteris gothicis exaratam, ad cuius bibliographicam notitiam singulis voluminibus ectypi *fac-simile* praefigendum curavimus.

2. Totum opus quod in antiquis exemplaribus uno volumine constat, excepto Parisiensi a Nicolao edito, quod duobus constat voluminibus in folio; ut magis usui apta evaderet editio, in quatuor volumina distribuimus pro singulis commentarii libris: in I Vol., habetur tractatio *De Deo secundum se*; in II Vol., de *creatione, de intellectu, de anima, de substantiis separatis*; in III Vol., *de fine in communi, de fine et felicitate intellectualis naturae, de visione Dei, de providentia Dei, de miraculis et mirabilibus, de lege divina, de gratia divina*; in IV Vol., *de Trinitate, de Verbi incarnatione, de Sacramentis, de resurrectione et futura vita.*

3. Omnes verborum contractiones antiquis editionibus propriae sublatae sunt, verbis ad saniorem orthographiam revocatis; paragraphi sive membra commentarii frequentius divisa exstant, novoque ordine seu stylo typographico distributa, modo enim romanis grandioribus litteris, modo crassioribus, modo italicis, sive currentibus, ut aiunt, pro opportunitate adhibitis, ut textus lectione facilis, facilius adhuc doctrina intelligatur; additis insuper insertisque titulis ad varias disquisitiones de quibus, pro re nata, ad instar digressionis, a Ferrariensi fusiori calamo disseritur.

4. Quantum licuit, quibusdam capitibus, praesertim Vol. I., brevissima scholia subiecimus quae Thomisticam Ferrariensis doctrinam a quorundam impugnatione vindicent. — In calce III Vol. per modum Appendicis Cap. 50 et 51, *De possibilitate desiderioque primae*

(1) Cf. Vol. I pag 316, in nota.

caussae substantiam videndi, disputationem adiecimus, veterum doctrinae de praeclarissimo hoc argumento tutandae.

5. Sacrae Scripturae verba ad fidem vulgatae restituimus, textu integre exscripto: quum enim in antiquis exemplaribus commentarius litterae S. Doctoris immediate subiiciatur, ad repetitiones vitandas textus vix indicantur. Quod etiam de SS. Patrum testimoniis curatum est.

6. Accedunt indices: 1. digressionum seu peculiarium disputationum quas Ferrariensis instituit occasione accepta litteram exponendi: 2. auctoritatum S. Thomae quas ex praecipuis eius operibus Auctor deprompsit et in suo commentario exposuit: 3. denique, index analyticus rerum et sententiarum alphabetico ordine distributus qui ad Commentarii doctrinaeque S. Thomae studium, maximum praestat adiumentum.

7. In hoc quarto volumine Ferrariensis opusculum, Sylvestro Prierati quondam falso tributum, elegans et perrarum - De convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum - adiecimus, quod Thomae doctrinam in cap. 76, expositam complet: de ratione huius opusculi noviter editi eiusque bibliographia nihil addere juvat, quum satis illi, quod opus erat, praemiserimus (Cf. Vol. IV. pag. 565 e seqq.). De ipso editionem, superiori anno Iubilaei, ab hoc volumine IV seiunctam publicavimus, Magistro Generali Ord. PP. R.mo P. Fr. Andreae Frühwirth nuncupatam, qui eam paterna sua comitate acceptam habuit.

8. In hoc ipso volumine ad veram lectionem paragraphus cap. 14. restitutus exstat — Pag. enim 106, lin. 2 post verba: « ut inquit S. Thomas 1. Sent. q. 28, ar. 2. ad 1 » in veteribus editionibus sequitur membrum quod hac edit. in suo proprio loco collocavimus pag. 108, lin. 25 et inc.: « *Quartum* est » et desin.: « ab aliis generibus distincta. » Manifeste enim in illis error inversionis irrepserat: confusa siquidem est confutatio responsionum ad dicta S. Thomae, quae in nostra edit. habetur pag. 105, cum difficultatibus ex dictis S. Thomae desumptis, quae in hac edit. habentur pag. 108: quod manifeste patebit sedulo perpendenti contextum cum relativa

responsione quae postea habetur in nostra edit. pag. 110 lin. 41 et inc.: « *Ad quartum.* »

9. Tandem, in votis erat ut haec nova editio parentis sui Francisci imaginem prae se ferret: narrat enim Sallustius, saepe audivisse Q. Maxumum, P. Scipionem, praeterea civitatis suae praeclarissimos viros solitos ita dicere: « *quum majorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi* » (De bello Iugurth. c. 4). Cui praestando, cum diligenter sed frustra, pinacothecas Urbis Ferrariae inquisiverimus, unam tantum imaginem ex depicto archetypo in domo Generalitia FF. PP. Romae asservato, referre potuimus, in qua licet desideretur egregia artis forma, et valde rudis exsecutio appareat, tamen quod biographi de Ferrariensi describunt, satis exprimit. Ideoque potius illam quam nullam inserere maluimus.

Ita exsecuto opere nullam diligentiam praetermisimus ut volumina a nobis recognita sine mendis, quoad fieri potuit, publicam viderent lucem; graviora quaedam quae ob typothetarum desidiam irrepserant, emendata sunt, et in calce huius ultimi voluminis alias emendationes dabimus; quod si quid inobservatum supererit, id eruditi lectoris acumen deprehendet facile atque emendabit.

Iucundissíma autem cogitatio heic animum subit, quod consilium hoc ratioque notra in editione excogitanda atque exsequenda, doctissimorum virorum iudiciis et testimoniis comprobantibus comiter excepta fuerit; utque de aliis sileamus, meminisse sufficiat E.morum Virorum, Lucidi Mariae Card. Parocchi auspicalia verba, vix inchoata editione, priori volumini praefixa, et Francisci Card. Satolli sacro consilio studiis regundis Praefecti, elegantem epistulam volumen alterum exornantem. Votorum autem omnium coronamentum et huic editioni decus maximum adfert, quod Amplissimo Nomini thomisticae doctrinae Restitutoris Sapientissimi, Leonis PP. XIII, felic. regn. commendata, in lucem prodierit.

Ceterum in hoc non levi labore de reliquis nobis absit gloriari, nisi in hoc, quod libenter et praecipue illum suscepimus atque pro virium exiguitate perfecimus, in obtestationem obsequii erga Christi Vicarium et Petri Successorem; utilitati etiam quoque eorum consulendae qui, Eius praescriptis et hortationibus de Aqui-

natis doctrina colenda, obtemperantes, Thomisticis disciplinis in re philosophica et Theologica sunt addicti: atque omnium studiorum nostrorum gloria haec una sit.

Sed de ratione huius editionis haec sufficiant. Unum remanet ut quaedam heic documenta subiiciamus, quae Francisci Ferrariensis indolem atque litterariam eius praestantiam adornant.

Romae, Nonis Martii anno MDCCCCII.
die sacra Thomae Aquinati.

I.

FERRARIENSIS ETHOPOEIA VEL PROSOPOGRAPHIA A LEANDRO ALBERTO DESCRIPTA.

Albertus Leander Bononiensis (1479-1550) in IV Libro de Viris illustribus Ordinis Praedicatorum sub dialogi forma eos recenset qui illustres habentur nodis Theologalibus solvendis. Dialogi interloquutores veniunt Matthaeus Bandellus omnigenae litteraturae eruditissimus, atque ipse Leander qui ita Bandellum de Ferrariensi interloquentem inducit, eius *ethopoeiam* vel *prosopographiam*, ut aiunt, brevemque *panegyricum* eleganter describentem

« Aspice quam alacriter, iucunde ac festive incedat ille Franciscus Ferrariensis nostrae aetatis deliciae, vir optimi ingenii et ad quaeque intelligenda prodendaque accomodati. Ut vides, non illi corporis optima habitudo, aut forma deest, non facilitas, non humanitas, qua ad se amandum omnes alliciat: callet enim literas graecas et latinas, logicam, philosophiam et theologiam. Quid loquar de eloquentia quae ei peculiaris est? Quid de musica qua apprime delectatur? Unum (absit invidia verbo) dixerim: rarus est, imo rarissimus homo; soleo dicere in ipsum procreando omnes suas vires naturam congessisse. — Edidit plura opera, et in primis, stylo alto, vitam praeclarissimae mulieris Osannae Mantuanae ex tertio ordine nostro, qua vere ostenditur eum esse latinum, sex libris distinctam digessit (1). Scripsit in libros quos divus

(1) B. Osannae Mantuanae de tertio habitu Ordinis FF. Praedicatorum vita per F. Franciscum Silvestrum Ferrariensem eiusdem Ordinis, et vitae regularis professorem; edita an. 1505 Mediolani apud Alexandrum Minutianum, die 19 Novembr., cum copia privilegii ab illustrissimo Mantuae Marchione concessi die 26 Octobr. eiusdem anni, in 4°. — Haec editio exstat Romae in Casanatensi. — Prodiit iterum ibid. an. 1557 in 4°. — Haec altera exstat Romae in Barberiniana. — Eadem italice versa ab anonymo prodiit Vicentiae an. 1507, et exstat in Casanatensi. (Cf. Echard Quetif.: *Scriptores Ord. Praed.* an. 1525).

Thomas Aquinas contexuit adversus Gentes commentaria egregia et fusissima, quae ne modo procudantur, Horatianum illud ob..., videlicet: « *editio ne praecipitetur, sed nonum prematur in annum* ». cito tamen ea visuri sumus; praetereo scholias et glossemata, more ...phrastico, ab ipso edita in libros Posteriorum (1) et ... orationes etc., quae hominis ingenium ac litteraturam osten...

Ita scribebat Leander quum Ferrariensis adhuc in ... anno scilicet 1517, quo eius opus *de viris illustribus* ... Bononiae in aedibus Hieronymi Platonis, expensis Ioan... Leone X. Pont. Max. in qua editione praefixa exsta... cisci (tunc regentis Prov., et studium Bononiense) ep... missa, Ferrariae scripta ex aedibus S. Mariae Angelorum ... Kal. Martias 1516. (3)

De Ferrariensis litteraria eruditione habet etiam testimonium Gerardus Ioan. Vossius in opere de Historicis Latinis Lib. III. cap. 12, ita inquiens:

« Franciscus Ferrariensis Ord. Praed. Generalis Magister Quadra-

---

(1) Opus hoc valde rarum editum fuit Venetiis apud Oct. Scotum an. 1517 atque eleganti epistula Hippolyto Card. Estensi nuncupatum. — Romae exstat tantum in Biblioth. Nationali.

(2) Ferrariensi defuncto, simile habet Leander elogium italice, in eius opere quod inscribitur: Descrittione di tutta l'Italia - Venetia 1577: ibi enim fol. 350 ita legitur: « *Francesco dei Silvestri Generale maestro dell'ordine de' predicatori molto illustrò questa patria* (Ferrara). *Nella procreazione del quale (com'ho scritto nel 4. li. de' gl'uomini illustri de' predicatori) pare a me che facesse ogni sua forza la Natura, per fare un uomo ornato di tutte le lodi, che le potea dare, tanto del corpo, quanto dell'animo, conciofosse cosa ch'era di bellissimo aspetto prudente, saggio, affabile, humano, et d'ingegno disposto ad ogni grado di scienza, et etiandio alla cognitione non solamente delle lettere latine, ma anco greche, come chiaramente dimostrano l'opere da lui lasciate. Passò alla vera vita con gran danno di tutto l'ordine de' Predicatori nella città di Renes in Bertagna visitando l'antidetto ordine, nel 1528 a' 19 di Settemb. di sua età 54.* »

(3) Inter Leandrum Alberti et Franciscum Sylvestri magna familiaritas et litterarum necessitudo Bononiae intercessit, qui eum in socium cum titulo Provincialis terrae sanctae adlegit, et laborum participem esse voluit. Eum Leander provincias Neapolitanas ex officio visitantem comitatus est, et in Gallias proficiscentem eique Redonis in Armorica morienti sedulus adstitit, et oculos clausit. (Conf. Echard et Quetif. Script. Ord. PP. an 1550).

gesimus, claurit anno c l ɔ l ɔ. Prius docuit in Bononiensi Gymnasio. Praeter ea quae in Aristotelem et B. Thomam commentatus fuit, etiam descripsit vitam B. Osannae Mantuanae eiusdem ordinis quae in sex libros distincta est, ac Mediolani prodiit anno c l ɔ l ɔ x i i i. Luculentum huius viri elogium habemus apud Leandrum Albertum lib. IV de viris illustribus Ord. Praed. Obiit anno c l ɔ l ɔ x x v i i i. » (Voss. op. cit. edit. Amstelod. 1699).

Michaël Plodius, vel Pius, Bononiensis, O. P. in opere Delle vite degli huomini illustri di S. Domenico Part. 2. lib. 4. narrat, Ferrariensem scripsisse etiam commentaria in 1. Partem Summae Theologicae S. Thomae a cuius tamen publicatione se abstinuit post edita Card. Caietani commentaria, quae suis praestantiora sibi visa sunt, ideoque omnem operam convertit Summae Contra Gentiles exponendae; cuius commentationem quum Caietanus perlegisset tanti faciebat, quod quum ipse adversus Lutherum, Pontificis Legatus in Germaniam peteret, Bononia pertransiens enixe rogavit fratres ut Silvestri commentaria ederent, ratus valde profutura in illis Ecclesiae calamitatibus. (Plod. op. cit. edit. Pavia 1613, pag. 145).

II.

FRANCISCI FERRARIENSIS ELECTIO
EIUSQUE ARDOR FIDEI CATHOLICAE PROVEHENDAE ET TUTANDAE

Duae praecipue animi dotes in Ferrariensi nostro, quantum ex eius scriptis et actis erui licet, miro modo enitent. Suavis animae candor atque comitas, et ardor quasi dicam igneus fidei propagandae et haereticis profligandis una cum eximia erga Romanam sedem devotione. Paucis dicam: moralis Francisci Ferrariensis character veri Dominiciani typum redolet. — Candor suavis et comitas elucet in epistolis suorum operum dedicatoriis, potissime vero in ipso scribendi genere et stylo ubi de rebus controversis agitur, ibi enim semper ab acri contentione et a propria opinione aliis imponenda alienus, animo candido suam profert sententiam sermone facundo sed pacato. — Ardor autem et devotio in opusculo de Convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate adversus Lutherum, potissime

spirant; ita etiam in epistula Clementi VII, Commentarii nuncupatoria, quae in I Vol. exstat, atque in iis quae gessit Magistro Generali electo. Refert ad rem Michaël Plodius (op. supr. cit.) quod vix Ordinis gubernium tenuit, Apostolico zelo flagrans, epistulam ad Provincialem Castellae (Castiglia) scripsit, ut in Mexicanas regiones ea aetate nuperrime exploratas, fidei praecones illico fratres mitteret ut gentibus fidei radius elucesceret. Atque ita convenientissime veritatis catholicae fidei contra gentiles expositori honoris meritum debetur, quod primi earum gentium fidei apostoli duodecim ex Ord. Praed. fratres exstiterint, qui uberrimum exinde fructum retulerunt.

Utque magis magisque eius indoles et praesertim ardor fidei propagandae illustrentur, operis pretium esse duxi ex integro referre quae ipsius electionem ad Magistrum Generalem Ordinis gesta comitantur, usque ad mortem, prouti in sua integritate referuntur ex cronica Fr. Sebastiani de Olmeda a Vincentio Maria Fontana in opere quod inscribitur: « Monumenta Dominicana » addita epistula encyclica directa fratribus omnibus praedicatorum ordinis, in promulgatione actorum capituli generalis Romae celebrati in conventu S. Mariae supra Minervam die 3 Iunii anno Iubilaei m d x x v; in quo capitulo Franciscus Silvester Ferrariensis umanimiter fuit electus Magister Generalis (Cf. Acta capitulorum generalium O. P. vol. IV. Romae 1901).

1. Vincentius Fontana Op. cit. Part. IV. cap. 2. (edit. Rom. Tinassi 1675) haec habet:

« Anno MDXXV congregata sunt ordinis comitia in Urbe pro novi Magistri Generalis electione, in quibus F. Franciscus Silvestrius Ferrariensis Vicarius Ordinis, Magister eiusdem salutatus est, adsistente Laurentio Puccio Card. Protectore; nec non et nostro Card. Caietano, lecto prius Apostolico Brevi in quo Clemens VII Pont. Max. praecepit electoribus, in meritum S. Obedientiae ut illum eligerent, quem in tantis Ecclesiae turbinibus profuturum, cognoscerent, illi et ordini (1). In eo capi-

(1) Clementis VII verba in Apostolico brevi de magistro generali eligendo referre placet: « Cum in hac vestra generalis capituli celebratione vobis et ordini vestro magister generalis creandus sit, qui his maxime plenis et periculorum et sollicitudinum temporibus cum iustitia et integritate regere sciat sitque vitae exemplar apud omnes, gravis ac doctrina praestans in quo scientiae ac litterarum ge-

tulo confirmatae sunt ordinationes in praecedenti factae de impugnando viriliter et ubique impio Luthero Heresiarcha cum suis sequacibus. — In magna extimatione et gratia apud Pontificem fuit Silvester, grandique ab eo potestate accepta, ad visitandum ordinem, et praecipue Germaniam. properavit ut Fratres ibidem contra Lutherum, eiusque sequaces ore et calamo militantes, corroboraret in reverentia erga S. Apostolicam Sedem, et fidelitate erga S. Matrem Ecclesiam, pro quo decertabant. »

« Fuit Franciscus, ultra proceram, egregiamque exterioris hominis formam, praeclaris etiam naturae dotibus interius donatus a Domino, scientia et doctrina famosus; doctrinae D. Thomae sectator egregius, cuius summam contra Gentiles novis commentariis illustravit, Ordinem in pace et aequitate rexit; in hoc uno non laudandus, quod *pompatice* in visitatione Ordinis incederet, de quo dolebant multi, et Hispani praecipue, qui de humilitate religiosa gloriabantur (2). Quare cum ingressurus Hispaniam, ut illam visitaret, licentiam a Carolo V. Rege apud Matri-

---

nere vester ordo in primis quasi peculiari a Deo summo ornamento insignitus fuit, Nos sollicito animo intendentes, ut haec electio vestra in veritate et Spiritu Sancto postpositis privatis cupiditatibus peragatur, ac is curae et gurbernationi totius ordinis praeficiatur, quem et vitae continentia exornet et consilii prudentia commendet et doctrinae splendor insigniat, cuius administratione et vigilia iste ordo dilectissimus, quo in primis sancta Dei illustratur ecclesia, uberes et Deo acceptos suorum operum bonorum pariat fructus, ac in tantis haeresum et dissentionum fidem Christi oppugnantibus procellis sub optimo rectore solitam suam in vera religione defendenda virtutem exerceat. Quanquam de uniuscuiusque vestrum sinceritate et recto animo bonam opinionem habeamus, tamen pro nostri officii debito .... in Domino hortamur, ac in virtute sanctae obedientiae .... et anathematis et excommunicationis latae sententiae poena requirimus ac monemus, ut in voto suffragioque praebendo .. ad eum generalem creandum mentem et studium dirigatis .... qui, ut diximus, vita, doctrina, consilio, maxime praefulgeat ».

Voluntate ergo praecipientis Pontificis electores cognita, et communi suffragio Franciscum eligentes, de optimi viri excellentia facile argui potest.

(2) Si Francisci nostri indoles spectetur, prouti ex eius operibus introspicere licet, minime putandum est id contra religiosam animi submissionem sive humilitatem egisse; quod si quidam ita suspicarunt et scandalizati sunt, forte fuit *scandalum pusillorum*. Nam, quum esset vir magnificus, uti etiam ex eius dicendi perornato genere manifestum fit, et ardenti animo, hoc magnificentiae potius et magnanimitati tribuendum est, prouti, spectatis etiam temporibus, decebat viro qui praefecturam

tum existentem per Petrum Garziam Episcopum et Confessorem Regium petiisset, illam in hunc modum a Caesare Rege impetravit: « *Concedimus ut Generalis Magister Ordinis Praedic. cum suo Religioso comitatu usque ad equitaturas octo, libere haec nostra Hispaniarum regna intret, perambuletque.* » Afflictus autem est humiliatusque Silvester nimis ex coarctatione sibi facta a Rege Carolo: unde in conventu Rhedonensi (Rennes) apud Gallos, grandi corporis gravedine, qua iam pridem laborare et vexari ceperat, oppressus, ex hac luce migravit, 13. Kalend. Oct. Generalatus anno III. Mens. 4. adstantibus fratribus Yvone Rhedon. Episcopo, Leandro Alberto Provinciale Terrae Sanctae, ac Provinciale Franciae Nicolao Pagano; celebratis solemnibus exsequiis a copiosa fratrum, etiam exterorum, multitudine (*Olmeda*). »

2. Ferrariensis littera fratribus omnibus praedicatorum ordinis directa.

« Frater Franciscus Silvester Ferrariensis sacrae theologiae professor ac totius praedicatorum ordinis generalis universis patribus et fratribus ordinis eiusdem salutem et spiritum gratiae salutaris.

Divinus nos apostolus monet, ut qui praeest, in sollicitudinem praesit. Propterea, inquam, quod nisi vigilaverit pastor, evenire facillime possit, ut dispergatur grex, dilanietur dissipetur.

Quare cum divino numine, sine quo nihil aut in coelis agitur, aut disponitur in terris, effectum sit, ut sacro nostro praedicatorum ordini, quamquam immeritus, omniumque minimus praefectus sim, meae partes esse dixi huiusce nostri ordinis integritati salutique pro viribus intendere. Maiores itaque, qui in sollicitudinis meae partes sunt assumpti, hortor in domino, ut omne studium omnemque diligentiam adhibeant, quo in nostris coenobiis religiose sancteque vivatur, studeantque malis

---

generalem Ordinis gerebat: incedere autem cultu quodam magnifico pro dignitate publica quam quis gerit, non adversatur rectae rationi nec humilitati, quando hoc cum interna animi submissione societur. « Secundum interiorem motum animae humilitas proprie ponitur virtus; quia virtus non consistit in exterioribus sed principaliter in interiori electione mentis » Et: « humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam; unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati. » Ita S. Thom. 2. 2; q. 161. a. 1, ad 2 et 3.

moribus, qui religionis nostrae decorem commaculant, evulsis, bonos mores inserere, quibus noster ordo ornari possit et extolli.

Hoc ipsum autem agi facile poterit si ad communem victum, si ad obedientiam, si ad studia, si ad spiritualia exercitia inducenda mentem animumque intenderint. Quid enim aliud, patres, nobis, qui praefecturam gerimus, agendum est, quam ut supremi pastoris nostri vestigia sectantes oves perditas requiramns? Enitamurque eas omnibus, quibus possumus modis, ad gregem reducere in pristinamque et antiquam religionis nostrae formam. Bonus enim pastor animam suam ponit pro ovibus suis.

Caeterum minores moneo obsecroque in Christo Iesu, ut suae pro[illegible]nerint diligenterque cogitare perspiciant, quae religiosos [illegible], qui religiosorum huiusmodi mores esse debeant; quae sint eae leges, quibus propria se obstrinxerunt voluntate. Debet enim religiosorum vita, quando mundana omnia profitendo reiecerint, sancta esse atque divinis rebus addicta. Obedientia illis prae omnibus est colenda, servanda; castimonia, paupertas, quam servator noster Christus tantopere commendavit, diligenda.

Est et praeter haec praedicatorum ordini studiis noctu et interdius incumbendum, quippe quod nostrum sit christianam fidem Romanamque sedem ad sanguinem tueri contraque haereticos gladium spiritus, quod est verbum Dei, assumere. Nostrorum namque patrum exemplo, quid ad praedicatorum ordinem spectet, edocti sumus. Nonne diu pater noster Dominicus totam suam in augenda christiana fide, in extirpandis haeresibus vitam expendit? Nonne et Petrus ille martyr ad mortem usque haereticos est persecutus? Nonne angelicus Thomas hoc sibi tantummodo visus est institutum praescripsissse, ut suis litterarum monumentis catholicam fidem confirmaret, Romanam tueretur sedem, omnes haeresum sectas e christianorum finibus eliminaret? Quid? Nonne Vincentius, Antoninus caeterique religionis nostrae sanctissimi patres multis sudoribus pro fide augenda, pro instituendisque christianis moribus elaborarunt?

Sitis ergo, charissimi filii, nostrorum patrum aemulatores, sitis nostrarum legum observatores, sitis sacrarum amatores litterarum, ut labentem prope christianam religionem sustinere, reparare, defendere valeatis. Nihil aliud summus pontifex noster Clemens septimus cogitat somniat, loquitur, quam christianae reipublicae pacem, quam christianarum legum reparationem, quam propagationem fidei, quam morum

integritatem. Sitis illi pro viribus adiumento, sitis integritatis eius buccinatores, sitis haeresum eversores, Romanaeque sedis perpetui defensores, quo tamquam fideles vineae domini cultores summi illud nanciscamini praemium, quod suis cultoribus se daturum dominus est pollicitus.

Valete meque continuis vetris apud Deum precibus iuvate.

Datum Romae anno salutis. MDXXV. die .X, iunii »

In hac epistula luculentum profecto testimonium habemus viri optimi, suavem illum animae candorem, fideique provehendae et tutandae ardorem habentis: simulque in perornato dicendi genere eruditi.

LIBER QUARTUS

CAPUT PRIMUM

PROOEMIUM

Expeditis Tribus primis Libris adversus Gentiles, accedendum nobis est ad Quarti libri interpretationem.

Dividitur autem in *duas partes,* scilicet in *prooemium* et *tractatum.*

Circa primum, *duo* facit S. Thomas. *Primo,* ostendit circa quae versari hic liber Quartus debeat. *Secundo* ostendit, qualiter in ipso sit procedendum.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit triplicem esse hominis cognitionem de divinis. *Secundo*, infert propositum.

Quantum ad primum, ponit *quatuor conclusiones*, quarum

Prima est: **Intellectus humanus ad intuendam divi-**

nam substantiam in seipsa, pertingere per seipsum, idest propria virtute, non valet.

Probatur. Intellectus humanus a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam accipit: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia divina substantia super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improportionabiliter elevatur.

Circa ipsam *conclusionem* advertendum est, quod supponit S. Thomas ex praecedentibus, distinctionem illam de cognitione, quod scilicet, aliquid *dupliciter* cognosci potest, *uno modo* in alio; *alio modo* in seipso. *In alio* dicitur aliquid cognosci, quando non per propriam et adaequatam speciem, sed per speciem eius in quo continetur cognoscitur: sicut Sortes videtur in speculo. *In seipso* autem, dicitur cognosci, quando per propriam et adaequatam speciem cognoscitur: sicut Sortes quando praesentialiter per seipsum videtur. Dicitur ergo intellectus humanus non posse virtute propriae naturae elevari ad intuendam divinam substantiam in seipsa, ut excludat illam cognitionem qua Deus, in creaturis cognitis, per ipsarum creaturarum similitudinem cognoscitur. In hanc enim intellectus propria virtute potest.

Circa *probationem* autem *conclusionis*, attendendum est quod quum via sensuum intellectus suam cognitionem capiat, non potest intellectus in aliam cognitionem naturaliter pervenire, quam in eam ad quam ipsa sensibilia et eorum similitudines intellectuales perducere possunt: sensibilia autem, quia sunt effectus inadaequati, et improportionati divinae naturae, utpote ab eius perfectione in infinitum distantes, inquantum quidem sunt divini effectus, possunt ducere in cognitionem aliquam Dei: sed quia sunt inadaequati effectus et improportionati, non possunt ducere in talem cognitionem eius quae sit perfecta, qua scilicet videatur divina substantia in seipsa. Nam omnis similitudo in intellectu ex sensibilibus impressa est alicui creaturae adaequata, et nulla divinam substantiam secundum quod in se est repraesentat.

Secunda conclusio est: **Datur homini via quaedam per quam in Dei cognitionem ascendere possit.**

Probatur. Quia aliter tam nobilis creatura in vanum esse videretur, si finem proprium attingere non valeret. Nam perfectum hominis bonum est, ut quoquo modo Deum cognoscat.

Advertendum est, quod perfectum hominis bonum, vocat S. Thomas ultimum complementum suae naturalis perfectionis, quod quidem in finis adeptione consistit. Hoc enim est Deum aliquo modo cognoscere. Unde Philosophus, Decimo *Ethicorum*, felicitatem ponit in cognitione optimi intelligibilis. Propter hoc infert, quod si non esset homini data aliqua via perveniendi in Dei cognitionem, finem suum attingere non posset, et sic in vanum esset.

Ad huius autem *conclusionis* declarationem *notat primo*, quod ista via est processus rerum a Deo ordine quodam, a cuius pro-

cessus inferioribus homo incipiens, et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficit. Identitas autem huius viae ostenditur ex corporalibus motibus, in quibus eadem est via qua ascenditur et descenditur, ratione principii et finis distincta.

Notat secundo, quod *duplex* est ratio descensus perfectionum a Deo. *Prima* ex parte primae originis rerum, secundum quod divina sapientia res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. *Secunda* est ex ipsis rebus, inquantum primo causata a prima causa quae est Deus, deficiunt, et ipsa suis effectibus praeeminent: et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.

Notat tertio, quod quia in Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius; quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio invenitur in rebus: et sic secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatorum, et terminatorum ad diversa.

Notat quarto, quod per has quidem vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter eius debilitatem, nec vias ipsas perfecte cognoscere possumus: Tum quia, quum vix intellectus per exteriora accidentia possit ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit, multo minus comprehendere poterit naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt: Tum quia, etiam si rerum naturae cognoscerentur, ordo tamen earum secundum quod a divina providentia disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest.

Ad evidentiam eius quod *primo* notat Sanctus Thomas, considerandum est, quod quum processus perfectionum a Deo duos habeat terminos, scilicet ipsum primum principium qui est Deus, a quo omnis originatur perfectio, et ultimas rerum perfectiones; non potest intellectus humanus hunc rerum et perfectionum ordinatarum processum cognoscere, incipiendo a summo vertice Deo, descendendoque ad inferiora, quum Deus omnem sensus cognitionem effugiat, a qua intellectiva nostra cognitio originem habet: sed necesse est, ut ab inferioribus perfectionibus incipiat, gradatimque ad superiorum cognitionem accedat, quousque ad cognitionem Dei perveniat. Quia vero eadem via est descensus et ascensus secundum rem, sicut est eadem scala per quam quis ascendit et descendit, distincta tantum ratione; inquantum quum motum in ipsa a supremo incipit, et terminatur ad infimum, vocatur via descensus; inquantum vero, ab infimo incipit et terminatur ad supremum, dicitur ascensus; ideo dici potest, quod via per quam potest intellectus humanus in Dei cognitionem ascendere, est processus perfectionum a Deo, ordine quodam: sicut enim ordine quodam illae a

summo vertice descendunt, ita per illas ordine quodam, incipiendo ab inferioribus, scilicet a corruptibilibus, humanus intellectus ascendit ad Deum.

Circa id quod *secundo* notatur, attendendum est, quod illa *duplex* ratio descensus perfectionum a Deo, sic intelligitur, quod *prima* ratio est divina sapientia statuens ordinem huiusmodi perfectionum in rebus, ut scilicet quaedam sint supremae, quaedam vero infimae: nam ipsa divina sapientia dicitur prima rerum origo, inquantum prius in mente divina rerum omnium ordo est constitutus, quam sint res ordine quodam in esse productae et sic, dum res producuntur in esse secundum illum ordinem quem divina sapientia statuit, ipsa divina sapientia est primum principium unde rerum ordo originatur: *Secunda* vero est, ipsarum rerum productarum natura. Nam cum omnia sint a Deo causata, constat quod ipsis convenit ut ab ipso Deo in perfectione deficiant. Quum vero inter ipsa causata a Deo unum sit causa alterius (intellige non tantum sicut unum individuum est alterius individui causa in eadem specie, sed sicut unum est causa alterius secundum totam suam speciem, quemadmodum caelum est causa specierum corruptibilium omnino materialum) oportet unum esse altero praestantius et perfectius. Nam causa alicuius totius speciei est perfectior illa specie: et sic descendendo usque ad infimas species, ex ipsa rerum natura, secundum quod quaedam res aliarum rerum sunt causa, constat creaturarum perfectiones ordine quodam a Deo descendere, quia videlicet, quaedam secundum naturam suam sunt Deo secundum perfectionem proximiores, quaedam vero sunt ab eo remotiores.

Circa id quod *tertio* notatur, attendendum est, quod quum in Deo sit perfectissima unitas, eo quod simplicissimus sit, nullamque rerum in se multiplicitatem habeat, ut superius est ostensum, sitque Deus et virtuosissimus et dignissimus, quum, ut hic dicitur, unumquodque quanto magis est unum, secundum scilicet suam naturam, tanto sit magis virtuosum et dignius, utpote tanto magis de ratione entis participans; necesse est, ut quanto aliquid magis ab ipso Deo recedit, non quidem secundum localem distantiam, sed secundum distantiam perfectionalem, tanto sit minus unum, et minus perfectum atque minus dignum. Propterea, optime infert S. Thomas, multiplicari processus perfectionum a Deo secundum rerum infimarum multiplicitatem. Ista enim maxime a divina perfectione elongantur, et ideo in eis maxima multiplicitas et varietas atque imperfectio invenitur.

Circa id quod *quarto* notatur, advertendum est, quod in processu creaturarum a Deo, *duo* considerari possunt; scilicet *ipsae res* ordine quodam a Deo procedentes, et *ordo ipsarum* rerum ad invicem, et ad finem ipsis a divina sapientia praestitutum. Si consideretur iste processus secundum quem diversae viae ascendendi ad Deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit S. Thomas,

quod imperfecte a nobis cognoscitur; inquantum sunt quaedam res quarum pauca accidentia sensu cognoscimus, sicut sunt corpora caelestia, maxime ea quae magis a mundo inferiori distant: quaedam vero sunt, sicut substantiae separatae, quorum accidentia sensu capi non possunt, quamvis per quosdam deficientes effectus participentur. Effectus enim a substantiis separatis in istis inferioribus causati, deficiunt ab ipsarum repraesentatione, inquantum materialia haec quae sub sensum cadunt, illis sunt inadaequata. Si vero consideretur iste processus quantum ad ipsum rerum ordinem, sic addit S. Thomas, quod etiam praedictae viae imperfecte a nobis cognoscuntur, inquantum etiam si res ipsas cognosceremus perfecte quantum ad earum substantiam, non tamen perfecte cognoscimus ordinem eis impositum a divina sapientia, eo quod ipsam divinae sapientiae rationem, idest, ipsam divini intellectus conceptionem, qua res ordinat et disponit, non cognoscamus. §

Tertia conclusio est: **Per istas vias non possumus pervenire ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium, scilicet Deum.**

Probatur primo. Ipsae viae imperfecte a nobis cognoscuntur. Ergo etc.

Secundo. Deus sine proportione excedit vias praedictas. Ergo etc.

Adverte, quod ex hac secunda ratione datur intelligi praedictas vias, praedictosque creaturarum processus, licet in Deo uniantur, non tamen includere ipsum Deum tanquam principium intrinsecum earum, sed tanquam extrinsecum principium, quod est omnium istarum viarum principium productivum. Nam si intrinsece pertineret ad istas vias, falsum esset quod hic dicitur, scilicet, vias Deum praedictas sine proportione excedere. Unde cum dictum est superius, processum emanationis a Deo uniri in ipso principio, intelligendum est de extrinseco principio, non de intrinseco.

Quarta conclusio est: **Convenienter Deus ex superabundanti bonitate quaedam de seipso hominibus revelavit.**

Probatur. Dei cognitio ad quam per vias praedictas, intellectuali quodam quasi intuitu, homo pertingere poterat, debilis erat. Ergo conveniens erat ut Deus aliqua de ipso revelaret, quo talis cognitio firmior esset.

Ad horum evidentiam *duo* sunt attendenda:

Primum est, quod intuitus intellectualis proprie ad illam cognitionem qua res videtur in seipsa per speciem propriam pertinet. Quia ergo homo non potest Deum per seipsum et propriam eius speciem in hac vita cognoscere, sed tantum per speciem creaturarum, ideo eius cognitio non proprie dicitur intellectualis intuitus. Propter hoc, ipsam vocavit S. Thomas, non simpliciter intellectualem in-

tuitum, sed *quasi*. Nam proprie quidem per praedictas vias homo in Dei cognitionem ascendens, Deum non intuetur; potest tamen dici. quasi intueri, quando ad eam cognitionem pervenit quae perfectissima est inter cognitiones habitas de Deo ex creaturis: propter excessum enim eius ad alias imperfectas cognitiones quasi intuitiva cognitio dici potest.

Alterum est, quod licet Deus ex sua bonitate communicet creaturae quicquid illi communicat, aliqua tamen dicitur ex superabundanti bonitate communicare, inquantum illa non exiguntur ad naturae cui communicantur integritatem, quasi talia sibi debeantur. supposito quod Deus illam creaturam velit producere: sed Deus absque ullo simpliciter debito ex parte creaturae se tenente, ea creaturae communicat: et ista sunt quae naturali perfectioni superadduntur. Quia ergo ad naturalem hominis perfectionem non pertinet quod a Deo aliquam de divinis cognitionem per revelationem accipiat, sed tantum quod ex creaturis in Deum ascendat; ideo convenienter hic dicitur, quod ex superabundanti bonitate quaedam hominibus de seipso Deus revelavit, ut firmior esset cognitio, dum scilicet homo scit divinam revelationem infallibilem esse.

Ad huius autem manifestationem conclusionis *notat* S. Thomas, quod huiusmodi secundum hominis congruentiam, sic ei primo revelantur, ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia secundum hunc statum, intellectus elevari non potest ad ea intuenda. quae omnes sensus proportiones excedunt: cum autem a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Advertendum, quod loquitur S. Thomas secundum communem et consuetum modum revelationis divinae, qui est ut in hac vita divina nobis revelata credantur, magis quam videantur: sed aliquando praeter consuetum modum Deus aliquos etiam ad intuendam ipsam divinam essentiam elevat, ut de Moyse et Paulo creditur. Quamvis etiam possit dici, quod isti erant quodammodo a sensibilium connexione liberati, inquantum tunc sensibus non utebantur.

Ex istis *infert* S. Thomas quod, *triplex* est cognitio hominis de divinis, scilicet *naturalis*. quae est per creaturas; ea quae *per revelationem* est habita, non quasi sit divina veritas demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; et ea secundum quam elevatur mens humana ad perfecte *intuendum* ea quae sunt revelata.

Confirmatur haec principalis conclusio auctoritate Iob. XXVI, 14. – *Primam* enim cognitionem tangit inquiens: *Ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius.* — *Secundam* vero, cum inquit: *et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus.* Nam, *fides est ex auditu,* ut habetur Rom. X, 17, *auditus autem per verbum Dei*

(Christi), de quo Ioann. XVII, 17: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* — *Tertiam* vero, cum inquit: *Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* Nam quia per ipsam cognoscitur clare et manifeste divina maiestas. — ut habetur I, Ioann. III, 2: *Videbimus eum sicuti est:* et Exod., XXXIII. 19: *Ego ostendam omne bonum tibi*: Et Ioann. XVI, 25: *Venit hora, quum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis:* — convenienter dicitur res per illam cognitionem cognita, *tonitruum.* Est enim tonitruum res manifestissima: Quomodo autem ista auctoritas proposito conveniat, clare ostenditur in littera.

Istis praemissis, infert S. Thomas principale propositum huius partis, inquiens, quod cum in praecedentibus habitus sermo sit de divinis secundum quod ad ipsa naturalis ratio per creaturas pervenire potest, imperfecte tamen; restat sermo habendus de iis quae nobis divinitus revelata sunt, ut credenda excedentia humanum intellectum.

Quantum ad secundum principale ostendit, *qualiter in hoc libro sit procedendum*, et *duo* dicit:

Primum est: Quod iste modus servandus est, ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur, et sic ea quae in sermonibus praedictis nobis occulte traduntur. studeamus utcunque mente capere a laceratione infidelium defendendo, remota tamen praesumptione perfecte cognoscendi, quia huiusmodi probanda sunt auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali: ostendendum tamen est, quod rationi naturali non sunt opposita.

Secundum est: Quod cum naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendat, fidei vero cognitio econverso, a Deo in nos divina revelatione descendat, sitque eadem via ascensus et descensus; oportet eadem via procedere in iis quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo.

Ut *primo* scilicet, tradantur quae in ipso Deo credenda proponuntur, ut est confessio Trinitatis.

Secundo, ea quae supra rationem a Deo sunt facta, ut opus Incarnationis.

Tertio, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut Resurrectio, etc. — Huic processui adaptatur etiam auctoritas praedicta.

Ad huius evidentiam attendendum est, quod in processu circa ea, quae naturali ratione de Deo investigata sunt. talis ordo servatus est, ut in superioribus patuit, quod *primo* habita est consideratio de iis quae Deo secundum seipsum conveniunt; *secundo,* de processu creaturarum ab ipso; *tertio*, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. — Quia ergo eadem via procedendum est

circa ea quae per revelationem divinam cognoscuntur de Deo, inquit S. Thomas, correspondenter ad praedictum ordinem, oportere *primo* tractari de iis quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur: *deinde* de iis quae supra rationem a Deo sunt facta: *tertio* de iis quae in ultimo fine expectantur.

Sed occurrit **dubium:** Nam licet eadem via sit ascensus et descensus materialiter, distinguuntur tamen formaliter ratione principii et finis, ut superius dicebatur, quia videlicet quod est principium in ascensu est finis in descensu, et quod in ipso est finis, in alio est principium; ideo si naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, divina vero revelatio descendit ad nos a Deo, licet per eosdem gradus cognitionis debeat procedi in utroque processu, non tamen eodem ordine procedendum est, sed econtrario. Nam si ultimus gradus considerationis divinorum quae naturali ratione cognoscuntur ascendendo, fuit consideratio ordinis creaturarum in Deum sicut in finem; prima consideratio in processu ad ea quae supra rationem sunt revelata, debet esse de iis quae in ultimo fine expectantur, non autem de iis quae de ipso Deo proponuntur credenda. Et sic ex identitate ascensus et descensus videtur male concludi, oportere eundem esse processum in iis quae ratione naturali cognoscuntur de Deo, et in iis quae supra rationem proponuntur credenda.

Respondetur, quod optime procedit ratio si diligenter eius intentum inspiciatur. Considerat enim S. Thomas, ascensum et descensum hoc loco secundum quod materialiter idem sunt, non autem secundum quod formaliter distinguuntur; inquantum videlicet in cognitione habita de Deo per rationem naturalem, et in cognitione habita per revelationem, idem gradus proportionaliter inveniuntur. Hoc enim stante, habet suum intentum. Cum enim in traditione doctrinae, de quo processu loquitur S. Thomas, de prioribus sit prius determinandum; et in ipsis gradibus eorum quae de Deo cognoscuntur, sive via ascensus, sive via descensus, idest, sive per rationem naturalem, sive per revelationem cognoscantur, sit ordo quidam secundum rerum naturam absolute consideratus, et iste ordo secundum naturam sit idem in utroque modo cognoscendi; modus enim cognoscendi rei naturam non variat; necesse est secundum eundem ordinem in utroque processu doctrinam tradi. Quum enim secundum naturam vel secundum nostrum modum intelligendi, prius sint ea quae Deo conveniunt secundum seipsum, quam ea quae important processum creaturarum ab ipso, et haec prius sint quam ordo ipsarum creaturarum ad Deum tanquam ad finem, conveniens est, ut in utroque processu prius determinetur de iis, quae Deo secundum seipsum conveniunt, tum de iis quae ab ipso fiunt, deinde de iis quae ad creaturarum ordinem in finem spectant.

CAPUT II.

QUOD SIT GENERATIO, PATERNITAS, ET FILIATIO IN DIVINIS.

Posito Prooemio, accedit S. Thomas, ad determinationem eorum quae de Deo per revelationem a nobis cognoscuntur secundum ordinem propositum.

Nam *primo* determinat de pertinentibus ad Trinitatem: *Secundo*, de pertinentibus ad Incarnationem, Cap. 27. *Tertio*, de iis quae ad futuram resurrectionem spectant, Cap. 79.

Circa primum *duo* facit: *Primo*, ostendit esse in divinis generationem, paternitatem, et filiationem. *Secundo*, ostendit etiam Spiritum Sanctum in divinis esse, Cap. 15.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit ex auctoritate Sacrae Scripturae ista in divinis esse. *Secundo*, ponit rationes contra divinam generationem, et solvit, Cap. 10.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod dictum est. *Secundo*, quod Filius Dei sit Deus, Cap. seq. probat.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Sacra Scriptura tradit nobis in divinis paternitatis, et filiationis ac generationis nomina, Iesum Christum filium Dei contestans.**

1° De paternitate, et filiatione **probatur primo** auctoritate Novi Testamenti, scilicet: — Matt. XI. 27: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius.* — Marci, I. 1: *Initium Evangelii Iesu Christi, Filii Dei.* — Ioann. III 35: *Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius.* — Ioann. V, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius quos vult, vivificat.* — Pauli ad Rom. 1-3: *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per Prophetas suos, in Scripturis Sanctis in Filio suo.* — Ad Hebr., I, 1 - 2: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.*

Secundo probatur auctoritate Veteris Testamenti, scilicet Proverb. XXX 4: *Quod nomen est eius, et quod nomen Filii eius si nosti?* Psalm II., 7: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*; et Psalm. LXXXVIII, 27: *Ipse invocabit me, Pater meus es tu.*

Si autem *dicatur*, prima verba Psalmi David referri, ultima autem ad Salomonem: *Primum* quidem constat esse falsum; quia

subditur ibidem: *Ego hodie genui te, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*: quod Davidi non convenire historia libri Regum declarat, ex qua apparet regnum eius non fuisse usque ad terminos terrae dilatatum-*Secundum* etiam constat esse falsum; quia subditur: *Ponam in seculum seculi semen eius* etc. quod Salomoni convenire non potest.

Ex quo *infert* S. Thomas quod, quum quaedam praedictis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam; de ipsis dicuntur secundum morem Scripturae in alterius figuram in quo universa compleantur.

2° De generationis vero nomine, quam nomina *Patris* et *Filii* consequuntur, mentionem facit Scriptura in Psalmo II, 7. *Ego hodie genui te.* — Proverb. VIII, 23 - 25. *Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram; ante colles ego parturiebar.* — Isai, ultimo, LXVI, 9: *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus.*

Si dicatur, hoc dictum referendum esse ad multiplicationem filiorum Israel, ut antecedentia verba videntur innuere; hoc proposito non obsistit, quia ipsa ratio ex ore Dei inducta, firma et stabilis manet ad quodcumque adaptetur; ut scilicet, si ipse aliis generationem tribuit, sterilis non sit: nec esset conveniens ipsum qui alios vere generare facit, non vere sed similitudinarie generare.

Probatur etiam auctoritate Novi Testamenti. Ioan. I. 14: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* Item: (Ioann. I, 18) *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Et Pauli ad Hebr. I, 6: *Et iterum quum introducit primogenitum in orbem terrae dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei.*

CAPUT III.

QUOD FILIUS DEI SIT DEUS.

Quia praedictis nominibus Sacra Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam; ut patet Iob, XXXVIII, 28-29: *Quis est pluviae pater, vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies, et gelu de coelo quis genuit?*; ne nihil aliud ex praedictis nominibus credatur intelligi, quam creationis efficientia; ostendit S. Thomas ex Sacrae Scripturae locis, generationem aliquid amplius quam creationem dare intelligere, ex eo videlicet quod quem *Filium* et *genitum* nominabat, *Deum* etiam esse non tacet.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* opiniones haereticorum narrat, Capit. sequentibus.

Quantum ad primum

Arguitur auctoritate Ioann. I, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

Verbi enim nomine, Filium intelligi ex sequentibus ostenditur, quum dicitur: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*; *et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* (Joann. I, 14:) Item Pauli ad Tit., III, 4: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.*

Item ex Veteri Testamento ostenditur: in quo Christus Deus nominatur, ut in Psalmo, XLIV, 7-8: *Sedes tua. Deus, in seculum seculi, virga directionis, virga regni tui. Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem*, quod de Christo dici apparet, ex eo quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.*

Adverte, quod quia Christus *unctus* dicitur, ex eo quod Scriptura eum quem dicit Deum esse, *unctum* quoque a Deo subiungit; convenienter ostenditur de Christo illud esse dictum.

Confirmatur etiam auctoritate Isaiae IX, 6: Parvulus natus *est nobis et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomen eius Admirabilis Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri seculi, Princeps pacis.*

Ex istis *infert* S. Thomas, quod quum ex Sacra Scriptura Filium Dei a Deo genitum, Deum esse doceamur: Filium autem Dei

Iesum Christum Petrus confessus sit dicens: *Tu es Christus Filius Dei vivi* (Matth. XVI, 16); sequitur Christum, et unigenitum esse, et Deum.

CAPUT IV.

QUID OPINATUS SIT PHOTINUS DE FILIO DEI, ET EIUS IMPROBATIO.

Posita veritate fidei de filio Dei, vult S. Thomas, refellere haereticorum positiones quibus doctrinae, Sacrae scilicet Scripturae, veritatem, suo sensu, idest, suo ingenio metiri praesumpserunt.

Circa quod, *duo* facit. *Primo* ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit, et improbat. *Secundo*, ad eorum fundamenta respondet, Cap. 8.

Circa primum *tria* facit: *Primo*, agit de opinione Photini. *Secundo*, de opinione Sabelli, Cap. sequenti. *Tertio*, de Arrii opinione, Cap. 6.

Circa primum *tria* facit: *Primo*, recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. *Secundo*, eam improbat. *Tertio*, ad eius fundamenta in generali respondet.

Quantum ad primum ait, quod Photinus, et ante eum Paulus Samosatenus, et Cherintus atque Ebion, ante Paulum Samosatenum, considerantes hanc esse Scripturae consuetudinem, ut eos qui divina gratia iustificantur, filios Dei dicat; – ut patet Ioann. I, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. his qui credunt in nomine eius*: Et ad Rom. VIII, 16: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* I. Ioann, III, 1: *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* – Et hos quoque a Deo genitos non taceat, ut patet Iac, I, 18: *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis.* I. Ioan III. 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet.* — Item, eisdem nomen divinitatis ascribat, ut patet cum dixit Dominus ad Moysem: *Ego constitui te Deum Pharaonis* (Exod. VII, 1). In Psalmo quoque (LXXXI, 6): *Ego dixi: dii estis*; et Ioann. I, 35: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* — Existimaverunt

Iesum Christum purum hominem esse, et ex Maria virgine sumpsisse initium, perque beatae vitae meritum, divinitatis honorem prae caeteris fuisse adeptum. — Existimaverunt quoque, ipsum similiter prae aliis hominibus Filium Dei per adoptionis spiritum dici, per gratiam scilicet secundum quam homo fit idoneus ad haereditatem coelestem percipiendam quae sibi per naturam non convenit. — Item, existimaverunt ipsum ab eo genitum per gratiam et per quandam ad Deum assimilationem dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur, II. Petri, I, 4: *Ut efficiamini divinae consortes naturae*: etc.

Confirmare autem nituntur hanc positionem;

Primo, quia dicitur Matth. XXVIII, 18: *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra*: hoc enim non esset, si ante tempora Deus esset.

Secundo, quia ad Rom. I, 3-4, dicitur *factus* et *praedestinatus;* quod autem praedestinatur, et est factum, non videtur esse aeternum.

Tertio, quia ex eo quod ad Philipp. I. (II, 8-9) dicitur: *Factus est obediens, usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen;* videtur quod propter obedientiae, et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

Quarto, quia ex eo quod dicitur Act. Apost., II, 36: *Certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Iesum, quem vos crucifixistis;* videtur Christus ex tempore Deus esse factus, non natus ante tempora.

Quinto, quia multa ad defectum pertinentia in Scripturis dicuntur de Christo, quae Deo per naturam existenti convenire non possunt.

Secundo loco, *improbat* hanc positionem S. Thomas inquiens, non eum sensum in verbis Sacrae Scripturae contineri, quem praedicti sua opinione conceperunt.

Et **arguit primo:** Inquit Salomon Proverb. VIII, 24: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram*; Ergo generatio praedicta ante omnia corporalia extitit; Ergo Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit.

Si dicatur, hoc dèbere intelligi secundum praedestinationem tantum, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria virgine filius Dei nasceretur: constat hoc falsum esse ex sequentibus verbis. Subditur enim: *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens.* Ex quibus patet, quod etiam realiter fuerit ant Mariam. Nam si in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. — Constat etiam hoc falsum esse ex verbis Ioannis Evangelistae. Nam cum praemissiset: *In principio erat Verbum*; ne secundum praedestinationem acciperetur,

subiungit; *Omnia per ipsum facta sunt* etc. Quod verum non esset, nisi realiter ante mundum exitisset.

Ad horum evidentiam *duo* sunt *notanda*. — *Primum* est, quod hic non accipitur praedestinatio secundum proprium suum significatum, inquantum est ratio ordinis creaturae rationalis in vitam aeternam; sed accipitur pro praeordinatione alicuius a Deo producendi. secundum videlicet, quod Deus ab aeterno in sua mente praeordinavit aliquid efficere. — *Alterum* est, quod cum *dupliciter* res habeat esse, scilicet in sua *causa* antequam producatur in esse, et in *seipsa* quando iam producta est; secundum quod est in sua causa, non est aliud ab ipsa, aut ab eius virtute: secundum vero quod est in seipsa, iam est aliud a causa. Ubi ergo importatur aliquid rei convenire, ut a sua causa distinguitur, oportet illud sibi convenire secundum quod est in seipsa, non autem secundum quod est in causa tantum.

Quia igitur Filium Dei *adesse Deo*, in creatione rerum, et *cum eo cuncta componere*; similiter, *omnia per ipsum fieri*, sibi convenit ut distinguitur a suo principio, id quod per illas praepositiones significatur: non potest dici illud sibi convenire tamquam creaturae existenti solum in praeordinatione divina, sed etiam tamquam habenti realem distinctionem a suo principio, et habenti esse in seipso, licet habitudo inter ipsum Patrem et Filium non sit, proprie loquendo, habitudo inter causam et causatum, et nec etiam habeant distincta esse existentiae, sed tantum personaliter distinguantur, sicut principium et id quod est a principio.

Propterea, bene inquit S. Thomas, praedicta verba de Filio Dei dici non posse, nisi ponatur ipsum habere esse ante Mariam virginem, et ante mundum.

Secundo arg. De Filio Dei dicitur, Ioann, III, 13: *Nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius in hominis, qui est in coelo.* Item, Ioann. VI, 38: *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Ergo apparet eum fuisse antequam de coelo descenderet.

Si dicatur, quod ex istis auctoritatibus non habetur, Filium Dei fuisse antequam descenderet de coelo, sed descendisse de coelo per novam sui creationem a Deo cuius virtus maxime manifestatur in coelo.

Contra hoc instari potest: *Primo*, quia *descendere de coelo* per novam creationem, commune est non solum omnibus hominibus, sed etiam omnibus crraturis: illa autem verba dixit Christus de seipso tanquam exprimentia particularem quendam sui descensum de coelo.

Secundo, quia de ipsomet Filio qui descendit, dixit quod est in coelo; in hoc enim significatur, cum ipse esset tunc simul in coelo et in terra, quod per suum descensum non relinquerat coelum, quantum videlicet ad personam divinam: et sic, quod ante-

quam descenderet, habebat esse, non autem esse incepit per creationem in Maria. — *Confirmatur* quoque, hunc oportere sensum in praedictis verbis esse, ex eo quod dicitur Ioan. VI, 63: *Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius*; scilicet secundum unitatem.

Tertio arg. Secundum praedictam positionem homo per viae meritum proficit in Deum: sed econverso ostendit Apostolus ad Philipp. II, 6-7. quod cum Filius Dei Deus esset, factus est homo, ubi ait: *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.*

Quarto arg. Eadem ratione Moyses diceretur Filius Dei qua et Christus, licet Christus abundantiori gratia fuerit dotatus: Hoc est falsum: Ergo etc.— Probatur *consequentia*: quia Moyses gratiam Dei habuit copiose, ut patet Exod. XXXIII, 11: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* - Falsitas vero *consequentis*, probatur ex eo quod ad Hebr. III, 5-6: dicitur: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius, tanquam famulus in testimonium eorum quae dicenda erant; Christus vero tanquam Filius in domo sua,* — *Confirmatur*; Quia Scriptura quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat: Quandoque quidem absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut quando in baptismo vox Patris intonuit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (Matt., III, 17); Quandoque vero Unigenitum, ut Ioann, I., I, 14: *Vidimus gloriam eius gloriam quasi Unigeniti a Patre.* Quod non esset, si communi modo Filius diceretur sicut et alii: Quandoque etiam primogenitum, ut quaedam filiationis derivatio ab eo in alios ostendatur, ut ad Rom. VIII, 29: *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: et ad Galat. IV, 4-5: *Misit Deus filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.*

Attendendum est, quod licet in Sacra Scriptura aliqui pluraliter filii Dei dicantur, et ipse etiam popolus sit dictus filius Dei, numquam tamen invenitur in ipsa, quod aliqua singularis persona dicatur Filius Dei a Deo genitus, nisi quando de filiatione naturali, qua Deus est Dei Filius, agitur. Ideo bene inquit S. Thomas, quod Scriptura Sacra quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat: hoc enim verum est non solum de Novo Testamento, sed etiam de Veteri.

Quinto arg. Christo attribuit Scriptura sanctificationem animarum, et remissionem peccatorum: — *Primum* quidem ad Hebr. II, 11: *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes*: et ultimo (Hebr. XIII, 12): *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum extra portam passus est.* - *Secundum* vero, Matth. IX. 6: Sed haec ita Deo

proprie attribuuntur, quod alteri convenire non possunt; ut patet Lev. XX et Isaiae XLIII. Ergo non sic Christus dicitur Deus, sicut qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Tertio loco, datur quaedam communis responsio ad auctoritates quibus praedicti suum propositum confirmabant. Nam inferius ad singulas particulariter respondebitur.

Dicitur ergo, quod propositum eorum non confirmant, quia cum in Christo Dei Filio post incarnationem duas naturas confiteamur, humanam scilicet, et divinnm; de eo dicuntur, et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae; et quae ad defectum pertinere videntur, ratione naturae humanae.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum in Christo unicum suppositum sit in divina, et in humana natura subsistens; ideo, quae de supposito humanae naturae dicuntur, de ipso quoque Christo inquatum in humana natura subsistit, dici possunt; loquendo videlicet de iis quae pertinent ad humanam naturam: similiter de ipso dici necesse est ea quae de supposito in divina natura subsistenti dicuntur: propter hoc bene dicitur, quod de Christo dicuntur ea quae Dei sunt, propria ratione divinae naturae: et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae.

CAPUT V.

OPINIO SABELLII DE FILIO DEI, ET EIUS IMPROBATIO.

Reprobata Photini opinione, accedit S. Thomas ad improbationem opinionis Sabellii.

Et *primo* ponit ipsam opinionem. *Secundo* eam improbat. *Tertio* in communi ad obiecta respondet.

Quantum ad primum: — **Dicit primo,** quod quia omnes de Deo recte sentientes tenent non posse esse nisi unum naturaliter Deum, quidam concipientes ex Scripturis Christum esse vere et naturaliter Deum, ac Dei Filium, unum Deum esse confessi sunt, Christum Dei Filium et Deum Patrem; sed quod Deus non dicatur Filius secundum suam naturam, aut ab aeterno, sed tantum ex quo de Maria Virgine natus est: et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit, Deo Patri attribuebant, quae opinio Sabellianorum fuit, qui et *Patripassiani* dicti sunt, eo quod Patrem esse passum dixerunt, asserentes ipsum Patrem esse Christum. — Confirmant autem suam positionem auctoritate Deut. XX, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est*; et XXXII, 39: *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me.* — Item, Ioann. XIV, 9-11: *Qui videt me videt et Patrem;... Pater in me manens ipse facit opera;..... ego in Patre, et Pater in me est.*

Dicit secundo, quod ista opinio differt a praedicta quantum ad Christi divinitatem, sed est sibi conformis quantum ad generationem et filiationem, quia utraque confitetur filiationem et generationem, qua Christus Filius Dei dicitur non fuisse ante Mariam, referentes haec ad humanam tantum naturam. Habet etiam haec positio hoc proprium, quod cum dicitur filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona; sed quaedam proprietas superveniens personae, inquantum ipse Pater secundum quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit.

Advertendum est, quod ponens Filium non esse personam a Patre distinctam, sed ipsum Patrem dici Filium secundum quod carnem assumpsit, non ponit inter eum, qui dicitur Pater, et eum,

qui dicitur Filius, aliquam realem distinctionem, sed tantum distinctionem rationis, sicut Sortes stans dicitur distingui a Sorte sedente: unde sicut cum dicitur Sortes sedens, non designatur alia persona a persona Sortis stantis, sed tantum aliqua extrinseca dispositio illi superveniens: ita cum dicitur, secundum hanc positionem, Dei Filius, non designatur alia persona ab illa quae dicitur Deus Pater, sed aliqua superveniens ei dispositio sive habitudo rationis: quam habitudinem vocat S. Thomas hoc loco, proprietatem.

Quantum ad secundum, **arguit** S. Thomas, contra hanc positionem sic:

Primo. Christus dicitur Filius Dei: Ergo Deus Pater non est ipse Filius: — Probatur *consequentia;* quia idem non potest esse filius suiipsius: alioquin cum generans det esse genito, idem esset dans, et accipiens esse.

Secundo. Dominus dicit Ioann. VI, 38: *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Ioann. XVII, 5: *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum;* ex quibus ostenditur Filius esse alius a Patre: Ergo etc.

Si dicatur, quod Deus secundum divinitatem, dicitur Pater suiipsius secundum humanitatem, inquantum humanam naturam quam assumpsit, creavit et sanctificavit.

Contra arguitur, quia sequeretur Christum dici Filium Dei, sicut et alii homines, vel ratione scilicet creationis, vel ratione sanctificationis. Constat autem ex praecedentibus, quod alia ratione Christus dicitur Filius Dei quam alii sancti.

Tertio. Christus de se et Patre pluraliter loquitur dicens; *Ego et Pater unum sumus* (Ioann. X, 30): quod non fit, ubi est unum suppositum: Ergo etc.

Quarto. Invenitur ex Sacra Scriptura Filius a Patre ante incarnationem fuisse distinctus, sicut Ioann. I, 1, ubi dicitur: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum;* et Proverb. VIII, 30: *Cum eo eram cuncta componens.* Item, Oseae I, 7: *Domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo.* Item Genesis I, 26. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ex quibus ostenditur distinctio Patris, et Filii ante incarnationem: Ergo falsum est Filium distingui a Patre solum per Incarnationis mysterium.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *super Ioannem,* in expositione eius quod dicitur: *Et Verbum erat apud Deum:* quod ista propositio, *apud,* secundum quod proprie sumitur, importat subsistentiam in eo quod dicitur esse apud aliud. Non enim dicimus albedinem esse apud corpus, sed bene hominem esse apud hominem, et lapidem apud lapidem. Importat etiam distinctionem, quia non proprie dicitur quis esse

apud seipsum. Ex quibus patet, quod cum dicitur Filius Dei esse apud Deum, significatur Filius Dei esse suppositum quoddam distinctum a Deo Patre, sed cum ipso aliquam coniunctionem habens. Propterea bene hic dicitur, quoniam Verbum, quod erat apud Deum, aliquam distinctionem ab eo habebat: quia hoc habet consuetudo loquendi, ut alius apud alium esse dicatur.

Sexto. Christus vere est Dei Filius, ut patet Io. ultimo: *Ut simus in vero Filio eius* (I. Ioann. V, 20). Ergo oportet ut supposito a Patre distinguatur. — Probatur *consequentia;* quia cum filiatio ad ipsum suppositum pertineat, et nomen paternitatis, et filiationis distinctionem requirant in iis de quibus vere scilicet, et proprie dicuntur, oportet, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur.

Septimo. Post Incarnationis etiam mysterium Pater de Filio protestatur: *Hic est filius meus dilectus*: (Matt., III, 17). Quae demonstratio ad suppositum refertur: Ergo Christus est secundum suppositum alius a Patre.

Quantum ad tertium, ad omnia Sabellianorum fundamenta simul respondens S. Thomas (nam inferius particulatim respondebit) inquit quod non ostendunt intentum; per hoc enim, quod Deus est unus, vel quod Pater est in Filio, et econverso, non habetur quod Pater et Filius sint unum supposito, cum duorum supposito distinctorum possit aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

DE OPINIONE ARRII CIRCA FILIUM DEI.

Restat *tertio loco,* ut Arrii perversum dogma excludatur.

Circa hoc autem, *tria* facit S. Thomas: *Primo,* eius opinionem narrat. *Secundo,* eam improbat Cap. seq. *Tertio,* ad eius obiectiones respondet Cap. 8.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* ponit Arrii opinionem cum suis fundamentis. *Secundo,* ostendit unde originem habuerit.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt aliqui alii a praedictis deviantes, qui dixerunt Filium Dei extitisse ante incarnationis mysterium, et etiam ante mundi conditionem, sed existimaverunt eum sic esse alium a Patre, quod non esset cum eo eiusdem naturae. Unde crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas, et exinde dixerunt Filium Dei ex nihilo esse factum, et creaturam esse. Addebant autem ipsum esse unum cum Deo Patre, non per naturam, sed per consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super caeteras creaturas; et quod prae caeteris etiam supremis creaturis, quos Angelos dicimus, qui dicuntur dii, et filii Dei; — Iob. XXVIII, 4 et 7: *Ubi eras..... quum me laudarent simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei;* et in Psalmo, LXXXI, 1: *Deus stetit in synagoga deorum:* — ipsum dici, et Deum, et Dei Filium oportebat. — Item, quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur:

Primo, quia Ioann. XVII, 3, solus Pater dicitur Deus.

Secundo, quia I ad Tim. ultimo (VI, 15-16) solus Pater dicitur *potens, Rex regum,* et *solus habere immortalitatem et lucem inaccessibilem.*

Tertio, quia Ioann., XV, 28, dicitur *Pater maior* Filio; et I, Cor. XV, 28, dicitur *Filius* esse *subiectus* Patri; quod non esset, si una esset natura Patris et Filii.

Quarto, quia natura Patris non patitur indigentiam, sed bene Filii natura qui a Patre recipit, ut patet Matth. XI, 27: *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo,* Et Ioann., III, 35: *Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius.*

Quinto, quia a Patre *docetur,* et *iuvatur,* ut patet Ioan., V, 19-20. et Ioann., XV, 31, quod est indigentis.

Sexto, quia *recipere praeceptum, obedire, orare,* et *mitti,* inferioris esse videtur: haec autem de Filio leguntur, ut patet Ioann. XIV, 31: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Philipp. II, 8: *Factus est obediens, usque ad mortem.* Et Ioann. XIV, 16: *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis.* Et Galat. IV, 4: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

Septimo, quia Christus clarificatus est a Patre, Ioann. XII, 28: *Pater clarifica, nomen tuum:* et ab eo *suscitatus,* ad Rom. VIII, 11: et *exaltatus,* Actuum II, 33: Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Octavo, quia in Patre nullus invenitur defectus; in Filio autem invenitur defectus *potestatis:* Matth. XX, 23: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.* Et defectus *scientiae:* Marc. XIII, 32: *De die autem illo vel hora nemo scit, neque Angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater.* Et defectus quietae affectionis, cum Scriptura asserat in eo fuisse *tristitiam,* et *iram,* et huiusmodi.

Nono, quia invenitur in Scripturis, quod Filius Dei sit creatura, ut patet Eccli., XXIV, 12: *Dixit mihi Creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo:* et: *Ab initio et ante secula creata sum.* (Ibid. 14).

Decimo, quia connumeratur creaturis. Eccli. XXIV, 5: *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam.* Et Coloss. I, 15, dicitur, quod est *primogenitus creaturae.*

Undecimo, quia Christus volebat ut discipuli eius unum essent, sicut Pater et Filius unum sunt. Ioann. XVII, 22. Non autem volebat discipulos esse unum per essentiam.

Quantum ad secundum, inquit S. Thomas, hanc fuisse Arrii et Eunomii opinionem, eamque ex dictis Platonicorum exortam esse, ponentium summum Deum Patrem, et Creatorem omnium rerum, a quo effluxisse quandam mentem dicebant, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum nominabant intellectum, et post hanc, animam mundi, deinde alias creaturas. Huic etiam consonat Avicennae positio, ponentis supra animam coeli intelligentiam moventem primum coelum, supra quam Deum in summo ponebat.

CAPUT VII.

IMPROBATIO POSITIONIS ARRII.

Contra praedictam Arrii et Eunomii positionem **arguit** S. Thomas, auctoritate Scripturae, et sic:

Primo. Secundum positionem praedictam eadem ratione Angeli Filii Dei dicerentur et Christus, quia utrisque secundum quandam similitudinem naturae in qua creati sunt, nomen filiationis competeret: Hoc autem constat esse falsum. Nam ad Hebr. I, 5: dicitur: *Cui dixit aliquando Angelorum; Filius meus es tu, ego hodie genui te?* — Si dicatur illud non sequi, quia Christus est excellentioris naturae: hoc non obstat, quia etiam inter Angelos diversi ordines inveniuntur, et tamen omnibus eatem ratio filiationis convenit.

Secundo. Christus non esset unigenitus, cuius oppositum dicitur Ioann. I, 14: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* — Probatur *consequentia*; quia nomen filiationis ratione divinae creationis etiam omnibus Angelis, et sanctis convenit.

Tertio. Si non diceretur Filius nisi ratione creationis, Christus vere Filius dici non posset. Sed huius oppositum dicitur I, Ioann. V. 20: *Ut simus in Vero Filio eius* Iesu Christo. Ergo etc. — Probatur *sequela*, quia nomen filiationis proprie, et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit, quod non est in creatione.

Quarto. Christus non esset verus Deus, quia nihil creatum potest dici Deus nisi per quandam similitudinem ad Deum: Sed hoc est falsum, ut patet Primae Ioann. V, 20: *Hic est verus Deus et vita aeterna.*

Advertendum pro hac ratione et praecedenti, quod verum potest *dupliciter* accipi: *Uno modo*, ut distinguitur contra falsum; sicut propositio qua significatur sicut est in re, dicitur vera, falsa autem, qua significatur non sicut est in re. *Alio modo*, ut distinguitur contra similitudinarie sumptum: quomodo dicimus vivum animal esse verum animal, pictum autem non esse verum animal, sed per quandam similitudinem. Cum ergo dicitur Christus esse verus Filius Dei, et verus Deus, accipitur verum *secundo modo*, et est

sensus, quod est Filius Dei, et Deus, secundum propriam et essentialem horum nominum significationem.

Quinto. Ad Rom IX, 5, dicitur: *Qui est super omnia Deus* etc.; et ad Titum II, 13: *Expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi*; et Hier. XXIII, 5-6: *Suscitabo David germen iustum*; et subditur: *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster:* ubi in Hebraeo habetur nomen *Tetragrammaton*, quod de solo Deo dici certum est: Ergo Filius Dei est verus.

Sexto. Si Christus verus Filius est, scilicet Dei, necesse est, quod sit verus Deus; quia non potest vere filius dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat: Sed, supple, est verus Filius Dei; Ergo etc. — De materia huius rationis inferius erit sermo.

Septimo. Christus habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis, ut patet ad Coloss. II, 9: *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis*: Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis.

Octavo. Intellectus Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino, cum dicatur ad Coloss. II, 3, quod in ipso, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.*

Advertendum, quod non loquitur hic S. Thomas, de intellectu animae Christi, qui est intellectus humanus. Nam de hoc non est verum, quod adaequet divini intellectus cognitionem, ut superius est ostensum; sed loquitur de intellectu ipsius absolute; quia scilicet in Christo est aliquis intellectus non deficiens in cognitione ab intellectu divino: quod cum huiusmodi non possit esse alius intellectus quam divinus, sequitur in Christo esse divinum intellectum, et consequenter quod sit Deus.

Nono. Omnia quae habet Pater sunt Filii, ut Patet Ioann. XVI, 15 et XVII, 10: *Omnia quaecunque habet Pater mea sunt. — Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* Ergo est eadem essentia, et natura Patris et Filii; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia quicquid habet Deus in seipso, est eius essentia.

Decimo. Filius antequam exinaniret semetipsum *formam servi* accipiens, in *forma Dei* erat, ut dicitur Philipp. II, 6-7: Sed per formam Dei intelligitur natura divina, sicut per formam servi intelligitur natura humana; Ergo etc.

Undecimo. Filius est Patri aequalis, quoniam ut patet ex narratione Ioannis Evangelistae; Cap. V. 18, Iudaei Christum persequebantur quia dicebat se esse aequalem Deo. Non est autem dubium Christiano, verum esse, quod Christus de se dixit, cum et Apostolus dicat Philipp. II, 6, non fuisse rapinam quod aequalem se esse Patri arbitratus est: Ergo etc: — Probatur *consequentia*: quia nihil creatum potest esse aequale Deo.

Advertendum autem, quod quia disputatio haec adversus Christianum est, suscipientem Evangelium, ideo dixit S. Thomas, non est dubium Christiano verum esse quod Christus de se dixit. Nam infidelis posset dicere, Christum se quandoque inaniter iactasse, sed Christiano nefas est hoc dicere.

Duodecimo. Christus perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit etiam in vivendo. Ioann. V, 26: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso.* Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia perfecta similitudine non legitur esse similis aliquis Deo, ut patet in Psal. LXXXVIII, 7, cum dicitur: *Quis similis Deo?* etc: et, *Deus quis similis erit tibi* (Psal. LXXXII, 2)?

Tertiodecimo. Filius repraesentat Patrem quantum ad eius essentiam. Nam Coloss. I, 15, dicitur, quod est *imago invisibilis Dei;* et quod sit perfecta imago essentiam Dei repraesentans, per quam possit cognosci de Deo quid est, ostenditur Hebr. I, 3, cum dicitur: *Cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius.* Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia nulla sabstantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam.

Circa hoc ultimum dictum, occurrit **dubium.** — Nam omnis creatura repraesentat Deum, cum sit eius similitudo: sed non repraesentat eum quantum ad aliquod accidens, cum in Deo nullum sit accidens: ergo repraesentat eum quantum ad substantiam: ergo falsum est quod nulla creatura repraesentat Deum quantum ad eius substantiam.

Respondetur, quod unum repraesentare aliud quantum ad substantiam, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo,* quia repraesentat ipsam substantiam rei adaequate et perfecte secundum quod per diffinitionem significatur. *Alio modo,* quia repraesentat rei substantiam inadaequate et imperfecte, et non secundum omnem modum perfectionis essentialis. Isto secundo modo omnis creatura repraesentat Deum quantum ad eius substantiam, non autem primo modo. De hoc autem modo loquitur S. Thomas, quod constat, quia loquitur de ea repraesentatione substantiae per quam cognosci potest de re quid est. Ista enim est repraesentatio per quandam adaequationem repraesentantis et repraesentati.

Quartodecimo. Filius Dei est universalis causa creaturarum, ut patet Ioann. I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt.* Proverb. VIII, 30: *Cum eo eram cuncta componens;* et Coloss. I, 16: *In ipso condita sunt universa in coelis et in terra.* Ergo non est de genere creaturarum. — Probatur *consequentia;* quia nihil quod est in aliquo genere est causa universalis eorum quae sunt in genere illo, sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, alioquin idem esset causa suiipsius.

Quintodecimo. Dei Filius Iesus Christus est causa Angelorum, eos in esse producens, ut patet ex Apostolo dicente (Coloss. I, 16): *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* — Probatur *consequentia*: quia Angeli non possunt aliter fieri quam per creationem; et nulla substantia creata potest creare, ut est ostensum in Secundo, sed solus Deus.

Sextodecimo. Propriae actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut est ostensum, continere et conservare omnia in esse, et peccata purgare, quod est proprium Dei; ut patet ad Coloss. I, 17: *Omnia in ipso constant.* Et ad Hebr. I, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.* Ergo etc. — Probatur *consequentia:* Nulli convenit propria operatio alicuius rei, cui non competit illius rei natura.

Si dicatur quod haec Filius facit non per propriam virtutem, sed per virtutem principalis agentis, cuius est instrumentum: — *Contra arguitur;* quia Ioann. V, 19: dicitur quod, *Quaecumque ille fecerit, haec et Filius similiter facit.*

Ex quibus *duo* habentur; *Unum* est, quod sicut Pater per se operatur, et propria virtute, ita et Filius. *Alterum* est, quod eadem est virtus et potestas Filii et Patris. Cum enim idem non possit esse a duobus agentibus eodem modo, sed dissimiliter; aut si similiter, oporteat ut conveniant in una virtute, et Filius omnia quaecumque facit Pater, faciat, et similiter faciat; necesse est ut in una virtute conveniat: hoc autem non est quasi ex multis virtutibus imperfectis in ipsis inventis una congregetur perfecta virtus, sicut ex virtutibus multorum trahentium navem una perfecta virtus sit; cum virtus Dei Patris sit infinita ut ostensum est in Primo *(Cap. 43)*: Ergo oportet ut eadem numero sit virtus Patris et Filii. — Ex quo etiam ulterius infertur, quod oportet esse eandem numero essentiam Patris et Filii, cum virtus sequatur naturam rei. Id quod etiam hac ratione patet, quia natura divina multiplicari non potest, ut in Primo libr. (*cap. 42*) est ostensum.

Ad huius rei evidentiam considerandum est, quod unius et eiusdem effectus non possunt esse duae causae totales eiusdem generis, et eiusdem ordinis, ut in praecedentibus est ostensum; sed bene eiusdem possunt esse plures causae totales diversorum generum; puta, una in genere causae efficientis, altera in genere causae finalis. Item possunt esse plures eiusdem generis sed diversorum ordinum; puta, in genere causae efficientis una principalis, altera instrumentalis. Possunt etiam eiusdem esse plures causae eiusdem ordinis, sed particulares et imperfectae quasi integrantes unam totalem et perfectam causam, sicut est de multis trahentibus navem. Cum ergo hic dicitur, idem non posse esse operatum a diversis agentibus eodem modo, sed dissimiliter, etc.: Sensus est, quod idem non potest esse productum a diversis agentibus tota-

libus, nisi in diverso ordine existant; ita scilicet, quod unum sit principale, aliud vero instrumentale; aut si similiter, idest, secundum eundem ordinem aliquid procedat a pluribus, oportet illa convenire in una virtute, aut congregata ex multis imperfectis virtutibus, eo quod ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituentia unum perfectum agens, aut una numero simpliciter in illis existens, ut illa dicantur non plura agentia substantive, sed unum ; licet sint plura supposita illa una virtute agentia. Nam multum differt, aliqua esse plura agentia, et illa esse plura supposita agentia; in prima enim, cum ly *agentia,* sumatur *substantive,* significatur pluralitas virtutis et formae activae; in secunda vero, cum sumatur *adiective,* significatur pluralitas tantum suppositorum agentium.

Decimoseptimo. Beatitudo nostra in Dei Filio est, scilicet obiective, ut patet Ioann. XVII, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te,... et quem misisti Iesum Christum;* et I. Ioannis, ultimo, (V, 20): *Verus Deus et vita aeterna.* — Est etiam in eo spes nostra, iuxta illud Isaiae ab Apostolo introductum, Rom. XV, 12: *Erit radix Iesse, et qui exsurget regere gentes; in eum gentes sperabunt.* — Est et illi honor latriae exhibendus, Psal. LXXI, 11: *Et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei;* et Ioann. V, 23: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem;* et iterum in Psal. XCVI, 7: *Adorate eum omnes Angeli eius;* quod ad Hebr. I, 6, de Christo introducitur. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia illa soli Deo conveniunt, ut in Tertio (*cap. 120*) est ostensum.

Addit ultimo S. Thomas, quod ad hoc ostendendum, valent etiam ea quae contra Photinum sunt inducta, ad ostendendum Christum verum Deum esse, non factum, sed genitum.

Ex istis *infert corollarie,* quod sola fides Catholicae Ecclesiae, quae ponit Filium coaeternum Patri, et coaequalem, verumque Deum eiusdem naturae et essentiae cum Patre, genitum, non creatum nec factum, vere confitetur generationem in Deo, ipsam ad hoc referendo, quod Filius accepit divinam naturam a Patre, haereticis ipsam ad extraneam naturam referentibus. Photino quidem et Sabellio ad humanam, Arrio autem, ad creaturam quandam caeteris creaturis nobiliorem.

Quantum ad secundum, comparat istas opiniones haereticorum ad invicem, et ait: Quod quantum ad generationem, Arrius differt a Sabellio et Photino, quia ille ipsam asserit ante mundum fuisse, illi vero hoc negant. Quantum vero ad ipsum Christum differunt, quia Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arrius. Differt vero Photinus ab Arrio, quia Photinus dicit ipsum purum hominem, Arrius autem dicit ipsum quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina sci-

licet, aliquo modo, et humana. Quantum autem ad personam Filii differt Sabellius ab aliis: quia illi ponunt aliam esse personam Patris et Filii, quod Sabellius negat. — Fides autem Catholica media via incedens, cum Arrio et Photino concordat, ponens aliam esse personam Patris, aliam Filii, et Filium esse genitum, Patrem vero ingenitum. — Cum Sabellio vero convenit, Christum dicens verum et naturalem Deum eiusdem naturae cum Patre, licet non eiusdem personae. Ex quo infert S. Thomas, quod ex hoc sumi potest iudicium Catholicae veritatis, quoniam ut Philosophus ait (*I. Ethic. c. 10*): vero etiam falsa attestantur, falsa vero etiam ab invicem distant.

Advertendum, quod falsa attestari dicuntur vero aliquando, non quidem ex ea parte qua falsa sunt, sed inquantum aliquid veritatis continent.

CAPUT VIII.

SOLUTIO AD AUCTORITATES QUAS ARRIUS PRO SE INDUCEBAT.

Exclusis falsis haereticorum positionibus circa Christi generationem; accedit Sanctus Thomas ad solutionem eorum quae ab ipsis pro confirmatione suarum positionum sunt inducta.

Et *primo* solvit rationes Arrii. *Secundo* rationes Sabellii et Photini, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum: — Praemittit, quod cum dicimus Patrem et Filium Deum esse, non dicimus duos esse deos, sed unum, cum dictum sit eorum esse eandem numero divinam naturam. Nam si essent plures dii, oporteret divinitatis naturam in utroque partitam esse; praecipue cum non sit aliud divina natura et ipse Deus. Ex quo patet, quod non recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus.

Advertendum, quod haec conditionalis S. Thomae: *Si essent plures dii oporteret naturam divinitatis partitam esse in utroque;* fundatur super hoc, quod nomen substantivum pluraliter non dicitur de aliquibus, nisi propter pluralitatem formae, per ipsum significatae, in ipsis inventam, sicut dicuntur plures homines propter plures humanitates in ipsis existentes. Addit autem *praecipue*, cum non sit aliud natura divina et ipse Deus; quia omnimoda identitas inter Deum et deitatem, illam conditionalem manifestiorem facit. Si enim Deus et deitas sunt omnino idem ex parte rei significatae; et plures sunt dii, necesse est et plures deitates esse.

Isto supposito, **ad primam rationem:** — *Dicitur primo*, quod cum loquitur ad Patrem Dominus dicens: *Ut cognoscant te solum* etc. (Ioann. XVII, 3), non est intelligendum quod solus Pater sit verus Deus, et Filius non sit verus Deus; sed quod illa quae est sola vera deitas, Patri conveniat; unde dixit: *Ut cognoscant te*, hic scilicet punctuando, deinde addit: *solum verum Deum*; imo, quia verum Filium oportet esse eiusdem naturae cum Patre, magis sequitur quod illa quae est sola vera divinitas, Filio conveniat, quam ab ea Filius excludatur. Unde, Primae Ioann. in fine

(V, 20) utrumque istorum, scilicet quod sit verus Deus, et quod in eo sit vita aeterna, Filio attribuitur: *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna.*

Dicitur secundo, quod si etiam confessus esset Filius solum Patrem esse verum Deum, non propter hoc excludi Filius intelligitur; quia cum Pater et Filius sint unus Deus, quicquid ratione divinitatis de Patre dicitur, idem est ac si de Filio diceretur, et econverso. Quod confirmatur ex eo quod cum dicitur Matth. XI, 27: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*, non intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi, vel Filius.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est, quod licet ista dictio, *solus*, ex parte praedicati non proprie ponatur, sed tantum ex parte subiecti, ut dicitur, *Prima, par. quaest. 31. art. 3,* tamen aliquando ex parte praedicati propter aliquam aliam implicationem poni potest. Unde propositio ista: *Ut cognoscant te solum, verum Deum*; potest resolvi sic: *Ut cognoscant te Deum, qui est solus verus Deus.* Et potest etiam sic resolvi: *Ut cognoscant te Patrem, qui solus es verus Deus,* In prima enim, ly *solus*, ponitur ex parte praedicati. In secunda vero, ex parte subiecti. In prima sensus est, Patrem esse Deum, cuius scilicet Dei sola natura est vera deitas. In secunda vero, sensus est, deitatem veram soli Patri convenire. Utrumque ergo sensum huius propositionis, dupliciter respondens, S. Thomas admittit, Et ad innuendum primum sensum quem in prima responsione accipit, inquit, non dixisse Evangelistam per quandam continuationem, *ut cognoscant te solum verum Deum*, sed quadam punctuatione interposita, scilicet: *ut cognoscant te*, deinde quasi declarando quid sit Pater, addidisse: *solum verum Deum*, ut ostenderet Patrem esse Deum, in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. An innuendum autem secundum sensum quem in secunda accipit responsione, inquit: si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus.

Ubi advertendum est ex doctrina ipsius, loco praeallegato *art. 4.* Et *I. Sent. d. 21. q. 2. ad 2,* quod, ly *solus* potest excludere alium *masculine*, et potest excludere aliud *neutraliter*. Si excludat alium *masculine*, sensus est; quod nullus alius a Patre est verus Deus. Et quia Filius est alius a Patre per hoc ecxluditur Filius a vera deitate; quod quia falsum esse superius est ostensum, in hoc sensu talis propositio non est admittenda; nec ad hunc sensum ea sumit Evangelista. Si autem excludat aliud *neutraliter*, sensus est, nihil aliud a Patre esse verum Deum, et quia Filius non est aliud a Patre, cum eorum sit una numero substantia et essentia, ideo per ipsam non excluditur Filius. Et ideo in hoc sensu admittens eam S. Thomas inquit, quod propter hoc non excluditur a vera divinitate Filius, quia cum Pater et Filius sint unus Deus, quicquid de Patre ratione divinitatis dicitur, idem est ac si de Filio diceretur, et econverso; sensus est, quod quia Pater non est aliud a

Filio, nec econverso, immo sunt substantialiter et in deitate unum; quod de uno dicitur, intelligitur de alio dici, de iis scilicet, quae ad deitatem pertinent, in qua sunt unum: vel de iis quae de altero illorum dicuntur ratione divinitatis: quicquid enim dicitur de uno illorum, quae sunt unum in aliquo, ratione illius quo sunt unum, intelligitur et de altero dici, cum in illo non habeant distinctionem; sicut quia actio et passio sunt unum in motu. quicquid de actione dicitur ratione motus, dicitur etiam de passione, ut esse actum imperfectum, esse actum existentis in potentia, et huiusmodi.

Ad secundam rationem respondetur ex dictis: — Et *dicitur primo* quod in illis verbis: *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium* (I, Tim. VI. 15) non excluditur vera Filii divinitas, quia non nominatur Pater, sed id quod est commune Patri et Filio, scilicet *beatus.* Unde quod Filius sit *Rex regum*, etc. ostenditur Apocal. XIX, 16: *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocatur nomen eius*, Verbum Dei: *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum et Dominus dominantium.*

Dicitur secundo, quod nec ex illis verbis: *Qui solus habet immortalitatem;* excluditur Filius, cum et sibi credentibus immortalitatem conferat, ut dicitur Ioann. XI, 26: *Qui credit in me non morietur in aeternum.* Similiter et quod subditur: *Quem nullus hominum vidit,* etc. scilicet, secundum Deitatem, certum est Filio convenire; cum dicatur Matth. XI, 27: *Nemo novit Filium, nisi Pater:* quamvis secundum carnem factus sit visibilis, ut patet ex Apostolo in eadem Epistola cum dicitur: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne* (I, Tim., III, 16).

Dicitur tertio, quod non cogit praedicta auctoritas, quasi oporteat alium esse ostendentem, et alium ostensum: nam et Filius seipsum ostendit, ut patet Ioann. XIV, 21: *Qui diligit me diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Et ei dicitur: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus.* (Psal. LXXIX, 20).

Ad tertiam dicitur, quod *Pater* dicitur *maior Filio* secundum quod Filius est minoratus; hoc autem est secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo aequalis sit secundum formam divinam, ut patet ex Apostolo ad Philip. II, 6-7: *Cum in forma* etc.

Dicitur secundo, quod mirum non est si Pater ex hoc eo maior dicatur, quia etiam eum ab Angelis esse minoratum dicitur ad Hebr. II, 9: *Eum, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Iesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.*

Dicitur tertio, quod ex hoc etiam patet Filium secundum humanitatem esse Patri subiectum: quod ex ipsa circumstantia literae Apostoli apparet: quae ostendit hoc convenire Christo secundum quod mortuus est et resurrexit.

Ad quartam: — *Dicitur primo,* quod Patrem *dare* Filio, ex quo sequitur Filium *recipere,* non ostendit aliquam indigentiam in Filio: sed hoc requiritur ad hoc ut Filius sit: quia non posset dici Filius, nisi a Patre genitus esset: unde per hoc quod Pater dare Filio dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, per quam Pater dedit Filio suo naturam.

Dicitur secundo, quod hoc ex eo quod datur intelligi potest. Ioannis enim, X, 29, ostenditur, id quod datur Filio, *maius omnibus* esse; hoc autem est divina natura, in qua Filius est Patri aequalis: Ad Philipp. etiam, II, 9-10, dicitur, quod dedit *illi nomen quod est super omne nomen,* etc. tale autem est nomen divinitatis. — Item omnia sibi dicuntur esse data a Patre; hoc autem non esset nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre, esset in Filio. — Ex quibus patet hac datione generationem ipsam intelligi, secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. — Ex hoc infertur, quod cum Christus sibi Patrem dedisse asserit, confitetur se verum Filium contra Sabellium: ex magnitudine vero eius quod datur, confitetur se Patri aequalem esse, contra Arrium.

Dicitur tertio, quod ex dictis patet talem donationem indigentiam in Filio non designare, tum quia non ante fuit Filius quam sibi daretur: tum quia plenitudo dati hoc non patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum.

Si instetur, quia ex tempore Pater dedisse Filio legitur in Scripturis, sicut post resurrectionem Dominus discipulis dicit: *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra* (Matth. XXVIII, 18). Et ad Philipp., II, 8-9, dicitur, quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen;* quia *factus obediens usque ad mortem:* — Dicitur quod, consuetus Scripturae modus est, ut aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt, et sic intelligendum est de Christi potestate quae post resurrectionem praedicantibus Apostolis est manifestata. Hoc etiam ostenditur Ioann. XVII, 5, per verba ipsius: *Clarifica me tu Pater apud temetipsum, charitate quam habui prius quam mundus esset.*

Ad huius responsionis evidentiam considerandum est, quod indigere aliqua re praesupponit esse. Nam quod non est, non potest dici aliquo indigere. Similiter, indigere aliquo, includit carentiam alicuius: quod enim nulla re caret, sed quod omnem habet perfectionem, indigere non potest. — Propter primum ergo dixit S. Thomas, quod datio qua Pater dat Filio divinam naturam non ostendit indigentiam: quia ante ipsam dationem Filius non erat, ut scilicet posset dici indigere: sed sicut ab aeterno fuit, ita ab aeterno a Patre naturam accepit. — Propter secundum dixit, quod plenitudo dati non patitur indigere illum cui datum est, etiam scilicet postquam est: quia si sibi data est omnis boni plenitudo, iam nullo potest indigere.

Ad quintam : — *Dicitur primo,* quod Filius per hoc quod a Patre naturam divinam accepit, dicitur a Patre audisse, et huiusmodi, quia cum intelligere et esse in Deo sit idem, communicatio naturae divinae est etiam intelligentiae communicatio: Communicatio autem intelligentiae, demonstratio vel locutio sive doctrina dici potest. Non autem tale quid dicitur, quasi prius Filius fuerit ignorans, et postea Pater eum docuerit, cum I Corinth. I, 24, dicatur *Dei virtus* et *sapientia:* non potest enim sapientia ignorans esse, neque virtus esse infirma.

Dicitur secundo, quod cum dicitur Filius non posse a se facere quicquam, nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio; sed quia cum in Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ita dicitur Filius non posse agere a se, sicut quod non potest esse a se, sed solum a Patre.

Dicitur tertio, quod licet Filius a se non sit, nec a se operetur, est tamen per se, et per se operatur. Quia sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita et per propriam naturam a Patre acceptam operatur.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1, Sent. dist. 33, quaest. 2, art. 2,* quod istae praepositiones *a,* et *per,* in hoc differunt: quia *a,* designat tantum habitudinem principii per modum efficientis: sed *per,* designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causae. Unde illud, quod est *ab* aliquo, est *per* illud sed non convertitur. Quia ergo in divinis non potest esse habitudo nisi per modum principii *effectivi* sive originantis, et per modum principii *formalis,* ista propositio *per,* in divinis alteram tantum illarum habitudinum importat. Bene itaque hic dicitur, quod Filius non est a se, nec operatur a se, quia tunc significaretur quod a seipso haberet esse et operari, et non ab alio tanquam a principio originante; quod falsum est, cum habeat a Patre esse et agere: sed bene dicitur per se esse et per se operari, secundum quod ista praepositio *per,* construitur in habitudine principii formalis: est enim formaliter per suam essentiam, et formaliter agit sua virtute. Nam *per se,* ut dicitur V. Metaph. *(text. comm. 14)* significat quod est per essentiam rei.

Ad sextam: — *Dicitur primo,* quod *praecipere* Patrem Filio, et Filium Patri *obedire,* conveniunt Filio secundum quod est Patri subiectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam: quod ostenditur ex contextu Evangelii, ubi allegatur, et etiam ex Apostolo ad Philipp. II, 8: *Factus obediens usque ad mortem.*

Dicitur secundo, quod etiam *orare* sibi convenit secundum humanam naturam, ut patet per Apostolum ab Hebr. V, 7: *In diebus carnis suae, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

Dicitur tertio, quod etiam *missus* dicitur secundum carnem assumptam, secundum quod *factus* est *ex muliere,* ut ostenditur ad Galat. IV, 4: quamvis etiam mitti dicatur Filius invisibiliter a Patre inquantum Deus, sine praeiudicio aequalitatis ad Patrem, ut inferius ostendetur.

Ad septimam similiter: — *Dicitur primo,* quod Filius non dicitur clarificari a Patre, nisi secundum humanam naturam, inquantum sua claritas quae occultata erat sub infirmitate carnis, per carnis glorificationem et miraculorum operationem, manifestata est in fide credentium populorum.

Dicitur secundo, quod etiam secundum carnem suscitatus est, passus, et mortuus, ut patet I. Petri, IV, 1: *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.*

Dicitur tertio, quod etiam exaltatus fuit secundum quod fuit humiliatus, scilicet, secundum carnem: ut patet ad Philipp. II, 8, 9: unde ex praedictis non ostenditur Filius esse minor Patre nisi secundum humanitatem. Nam secundum divinam naturam Filius propria virtute se exaltat; Psal. XX, 14: *Exaltare Domine in virtute tua.* Seipsum suscitat: Ioann. X, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et..... iterum sumendi eam.* Non solum seipsum, sed etiam Patrem clarificat: Ioann. XVII, 1: *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te:* non quidem claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando, qui suae invisibilitate naturae est occultus.

Ad octavam: — *Dicitur primo,* quod cum Christus dicit (Matth. XX, 23): *Sedere autem* etc., non ostendit Filium distribuendarum coelestium sedium potestatem non habere: Tum quia per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligitur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit, Ioann. X, 27-28: *Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me; et ego vitam aeternam do eis:* Tum quia, ut dicitur Ioann. V, 22: *Pater omne iudicium dedit Filio:* ad iudicium autem pertinet, ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur. — *Confirmatur* etiam auctoritate Matt. XXV, 33, ubi ostenditur ad potestatem Filii pertinere statuere aliquem a dextris vel a sinistris, sive referatur utrumque ad differentem gloriae participationem, sive unum referatur ad gloriam, et alterum ad poenam.

Dicitur secundo, quod sensus praedictorum verborum est, quod non erat suum hoc dare inquantum Filius erat Virginis, ratione cuius ad eum pertinebat secundum carnalem propinquitatem; sed inquantum erat Filius Dei, et quibus paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam: quam quidem praeparationem etiam ad Filium pertinere ostenditur, Ioann. IV, 2, ubi dicitur: *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum.* Iste sensus ostenditur ex eo quod

cum mater illud peteret quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad Christum, respondit quod non pertinebat ad eum illis dare, non autem quod non pertineat absolute ad eius potestatem dare quod petebatur.

Dicitur tertio, quod non potest intelligi Filium horam adventus sui ignorare, cum in eo sint *omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi,* (Coloss. II, 3) et etiam ipsum Patrem, quod maius est, perfecte cognoscat; sed quod ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit: consuetus enim modus in Scripturis est, ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: ut patet, Gen. XXII, 12: *Nunc cognovi, quod timeas Deum;* et sic per oppositum dicitur, Filius nescire quod non facit nos scire.

Dicitur quarto, quod *tristitia, timor,* et huiusmodi ad Christum pertinent secundum quod homo.

Ad nonam: — *Dicitur primo,* quod auctoritas allegata potest intelligi non de ea sapientia qua est Filius Dei, sed de ea quam Deus indidit creaturis; de qua dicitur Eccli. I, 9: *Ipse creavit illam in Spiritu Sancto... et effudit illam super omnia opera sua.*

Dicitur secundo, quod potest etiam referri ad naturam creatam assumptam, ut sit sensus: *Ab initio creata sum, idest, praevisa sum creaturae uniri.*

Dicitur tertio, quod potest etiam de Filio intelligi, ut per hoc quod sapientia, et creata, et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuetur; ut scilicet ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturae in Patre, et Filio, et sic huiusmodi Scripturae intellectum Synodus exposuit, ut patet per Hilarium.

Advertendum est, quod cum nomen aliquod in suo significato importat aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis, non inconvenit illud in divinis assumi ratione perfectionis quam importat, licet ratione importatae imperfectionis non assumatur, ut est in doctrina S. Thomae vulgatissimum. Quia ergo in creatione creans non mutatur, quod perfectionis est; creatum vero, non recipit naturam creantis, quod est imperfectionis; sicut per oppositum in generatione, quod generatur accipit naturam generantis, sed generans ipse apud nos mutatur; non est inconveniens creationem de Filio Dei dici, inquantum per ipsam significatur immutabilitas Patris producentis. Et sic Filius potest dici creatus inquantum in sui productione Pater nullo modo est mutatus. Ex quo sensu apparet propter hoc non debere Filium Dei creaturam simpliciter, et proprie dici, sed secundum quid tantum, et improprie, inquantum nomen creationis sibi non attribuitur ratione totius suae significationis, sed tantum ratione Patris.

Ad decimam dicitur, quod ex eo quod Filius dicitur *pri-*

mogenitus creaturae, non ostenditur, quod sit in ordine creaturarum, sed quod est et accipit a Patre, a quo sunt et accipiunt creaturae, licet ipse eandem naturam accipiat, non autem creaturae, propter quod dicitur etiam Unigenitus.

Ad undecimam : — *Dicitur primo,* quod loquitur Filius de unione per amorem, quo modo Pater et Filius sunt unum, et discipulos unum esse oportet. — *Dicitur secundo,* quod hic unionis modus, scilicet inter Patrem, et Filium, non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat, cum dicatur Ioann. III, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius.*

CAPUT IX.

SOLUTIO AD AUCTORITATES PHOTINI ET SABELLII.

Ostenso, quod rationes Arrii contra catholicam fidem [invalidae sunt; vult S. Thomas ex praedictis ostendere, quod nec etiam ea quae pro suis opinionibus Photinus et Sabellius ex Sacris Scripturis adducebant, eorum errores confirmant.

Et *primo* respondet ad Photinum, *secundo* ad Sabellium.

Quantum ad primum dicit:

Ad primam auctoritatem, quod non dicit Christus *datam sibi potestatem,* quasi tunc eam de novo acceperit: sed quia quam ab aeterno acceperat, ea in ipso facto homine inceperat apparere, per victoriam quam habuerat resurgendo.

Ad secundam dicitur, quod Filius Dei dicitur *factus* non simpliciter, sed secundum carnem per assumptionem humanae naturae, quo modo dicitur: *Verbum caro factum est,* ut patet per Apostolum (Ioann. I, 14). Similiter, dicitur *praedestinatus* secundum humanam naturam quae ad Filium pertinet, eius enim unio cum Filio non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

Ad tertiam: — *Dicitur primo,* quod ad humanam naturam in qua fuerat humilitas passionis, referendum est quod dicitur Deum per passionis meritum Christum exaltasse. — *Dicitur secundo,* quod sic intelligendum est Patrem illi dedisse *nomen super omne nomen,* quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna, manifestandum erat, in fide populorum, convenire Filio incarnato.

Ad quartam dicitur, quod Petrus intellexit Deum Iesum fecisse Christum et Dominum secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore, quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

QUANTUM AD SECUNDUM,

Respondetur primo, ad auctoritates a Sabellio inductas de unitate deitatis; et dicitur quod non repugnant sententiae catholicae fidei ponentis Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum, ut dictum est superius.

Ad id quod Christus dicit: *Pater in me manens,* etc. (Ioann. XIV, 10) dicitur, quod ostendit unitatem essentiae, non autem unitatem personae. Si enim esset una persona Patris, et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et econverso; cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium, quo modo aliquando totum dicitur esse in seipso, eo quod partes sunt in toto, quod enim convenit partibus, solet attribui toti; qui modus in divinis, in quibus partes esse non possunt, non congruit.

Dicitur secundo, quod ex unitate essentiae apparet qualiter Pater est in Filio, et Filius in Patre. Nam cum Pater sit sua essentia, relinquitur, quod in quocunque est essentia Patris, sit Pater. Unde cum essentia Patris sit in Filio, sequitur quod Pater est in Filio, et eadem ratione Filius in Patre. — Et sic eodem verbo, et Sabelli, et Arrii error confutatur.

Ad evidentiam eius quod hic *secundo loco* dicitur. — *Considerandum* est *primo,* quod unum esse in alio includit, et distinctionem illorum, eo quod idem in seipso esse non possit, et quandam illorum unionem; si enim aliqua omnino separata sunt, unum illorum non dicitur in alio esse. Dicitur ergo Filius esse in Patre, et econverso, inquantum cum sint duo supposita realiter distincta, habent unam numero essentiam, quae est eadem utrique supposito: non enim sola unitas essentiae in utroque supposito est ratio huius, sed haec unitas simul cum omnimoda identitate suppositi ad essentiam: ut patet ex S. Thoma super Ioann. Cap. 14, et in hoc Cap. atque etiam *Prima parte, q. 42, art. 5,* unde talis unitas essentiae et identitas eius cum supposito est ratio, quod unum dicatur esse in alio: distinctio vero inter ipsas personas huic inexistentiae praesupponitur.

Considerandum secundo, quod licet semper quando unum dicitur in alio esse, inter illa aliquam distinctionem esse oporteat; ubi tamen unum est realiter in altero, non sufficit quacumque distinctio, sed necesse est inter illa realem esse distinctionem: et ideo, ubi unum ab altero realiter non distinguitur, non potest proprie dici unum in alio esse: licet si secundum rationem distinguantur, unum possit dici esse in altero secundum rationem aliis

conditionibus requisitis existentibus, propter hoc essentia divina non dicitur realiter esse in Filio, si proprie loquamur, sed tantum secundum modum intelligendi, et significandi, non enim a Filio realiter distinguitur: sed bene Pater est in Filio realiter, a quo distinguitur, cum sit idem quod sua essentia, ipsamque non deserat: et sua essentia sit in Filio.

Ex quo patet solutio ad argumenta Aureoli recitata a Capreolo, *Primo sent. d. 19.* cum arguit quod eadem ratione posset concludi quod Filius esset in Filio, et quod Filius esset in essentia: Patet enim, quod optime quidem arguitur Patrem esse in Filio, quia sua substantia est in illo, eo quod Pater et Filius realiter distinguantur, non autem hac ratione, de illis quae adducuntur, idem concludi potest; quia Filius nec a seipso nec a sua essentia realiter distinguitur.

Si autem *instetur*: Quia non videtur ratio adducta a S. Thoma cocludere quod Pater sit in Filio realiter, sed tantum secundum rationem; quia non videtur alia ratione Pater esse in Filio quam quia sua essentia sit in eo; cum non sit in Filio nisi ratione essentiae, essentia autem non est in Filio, nisi secundum iuxta praedicta.

Respondetur, quod licet essentia Patris inquantum est etiam in Filio, sit id ratione cuius Pater dicitur esse in Filio; non tamen oportet quod eodem modo essentia sit in Filio et Patre: quia non obstante unitate numerali essentiae Patris et Filii, est inter Patrem et Filium, secundum oppositionem relativam, realis distinctio; et ideo sicut cum unitate numerali essentiae stat distinctio realis personarum, ita cum existentia rationis essentiae in Filio et in Patre, stat realis existentia Patris in eo propter eorum realem distinctionem. Non putet autem aliquis me dicere essentiam divinam non esse in Filio realiter, quasi ipsa realitas essentiae Filio non attribuatur, hoc enim non intelligo: sed quod cum per istam propositionem *in*, importetur distinctio, prosuppositive saltem, realitas essentiae qua Filio realiter identificatur, non habet illam realem distinctionem quae importatur cum dicitur, unum esse in alio realiter, licet essentiae realitas sit in Filio, idest, non sit extrinseca a Filio.

Advertendum tertio, quod iste modus essendi, *in*, non est proprie aliquis illorum modorum essendi *in aliquo*, qui a Philosopho, Quarto *Physicorum*, enumerantur; sed tamen per quandam similitudinem remotam potest ad aliquos illorum reduci. Ut enim habetur ex doctrina S. Thomae *1. Sent. d. 19, q. 3. art. 2, ad primum; dupliciter* possumus loqui de esse unius personae in alia: *uno modo* secundum esse, *alio modo* secundum intellectum. *Primo modo* reducitur ad illum modum quo genus est in sua specie; intellige, sicut dixi, reductione remota: quia cum propter unitatem

essentiae Pater dicatur esse in Filio, eo quod sua essentia sit in Filio, ad illum modum reducitur ad quem reduceretur si essentia diceretur esse in Filio, sicut in rebus materialibus essentia est in supposito a quo aliquo modo realiter distinguitur, ut est ostensum superius: iste autem modus reducitur ad illum modum quo genus est in specie. *Secundo* autem *modo*, reducitur ad illum modum quo aliquid est in suo principio efficiente vel originante, et econverso originans in originato, si relative sumantur: quia videlicet unum est de intellectu et ratione alterius, sicut unum relativum alterius rationem ingreditur: et ad hunc sensum intelligitur quod ait S. Thomas, *Prima parte*, loco allegato, *ad primum*.

Patet ergo ex istis, quod proprie loquendo, Patrem esse in Filio secundum esse et econverso, nihil aliud est quam Patrem distinctum realiter a Filio, esse illi consubstantialem, et eiusdem numero essentiae cum ipso, et econverso. — Apud Scotum vero, *Primo Sent. dist. 19, quaest. 2.* Patrem esse in Filio est ipsum illi esse praesentem praesentia subsistentis ad subsistentem, cum unitate naturae talem praesentiam exigente, quod in idem redit cum eo quod diximus. - Caetera vide apud Capreolum loco allegato.

Circa id quod dicitur: uno verbo errorem Arrii, et Sabellii confutari; advertendum est, quod cum, ut ostensum est, Patrem esse in Filio, ostendat et distinctionem illorum personalem, et unitatem essentiae in illis, atque consubstantialitatem; per hoc, quod importat personarum distinctionem, excluditur error Sabellii ponentis unam esse personam Patris et Filii: per hoc vero, quod importat consubstantialitatem et unitatem essentiae, excluditur error Arrii dicentis Filium esse creaturam, et non esse eiusdem essentiae cum Patre.

CAPUT X.

RATIONES CONTRA GENERATIONEM

ET PROCESSIONEM DIVINAM.

Postquam ex Sacrae Scripturae auctoritatibus ostendit S. Thomas, generationem, filiationem, paternitatemque in divinis esse; vult nunc dictae generationis modum investigare.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* inducit rationes contra ipsam generationem. *Secundo* veritatem determinat, Cap. seq. *Tertio* respondet ad obiecta, Cap. 14.

Quantum ad primum ait, quod cum ex Sacris Scripturis credendum nobis proponatur Patrem et Filium, etsi personis distinguantur, esse tamen unum Deum, unamque habere essentiam seu naturam, et hoc a creaturarum natura valde remotum esse videatur; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto patitur difficultatem.

Et **primo:** Quia generatio nobis nota, mutatio quaedam est, cui opponitur corruptio; Deus autem est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus.

Secundo: Quia sequitur: si Filius Dei est genitus, quod neque sit aeternus, utpote de potentia in actum exiens; cum omne quod generatur mutabile sit; quod autem mutatur, exeat de potentia in actum; neque sit Deus verus, ex quo aliquid potentialitatis habet.

Tertio: Quia Filius neque aliam naturam numero, specie vero eandem, a Patre accepit, cum non possint esse plures numero deitates: nec eandem numero, quia neque eius partem; cum natura divina indivisibilis sit; neque totam, quia sic desineret esse in Patre, utpote transfusa in Filium, et sic Pater generando corrumpetur; neque potest hoc esse per quandam exuberantiam, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur, quia divina natura sicut non potest dividi, ita nec augeri. Si vero accepit naturam alterius generis a Patre, sicut in generationibus aequivocis accidit, sequitur quod Filius verus Deus non sit.

Quarto : Quia sequitur, quod Filius non sit sua essentia, vel natura, quia tunc oporteret, ut aliud esset recipiens, et aliud natura recepta.

Quinto: Quia si Filius non est aliud quam sua essentia, vel natura, cum essentia divina sit subsistens, et etiam Pater sit sua essentia, relinquitur quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente, et per consequens, quod conveniant in persona, cum in intellectualibus naturis res subsistens vocetur persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non erit verus Deus.

Sexto: Quia cum in Patre non sit aliud individuationis principium quam sua essentia, eo quod Pater sit idem quod Deus : essentia autem Dei sit per quam Deus individuatur, utpote quae non sit forma in materia, eius essentia in nullo alio supposito esse potest : nam quod est individuationis principium in unoquoque, impossibile est inesse alteri supposito, et sic sequitur aut quod non sit in Filio, et sic non erit Deus verus : aut quod Filius non sit alius supposito a Patre.

Septimo : Quia si Pater et Filius sunt duo supposita, et unum in essentia, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam quo distinguantur: et sic persona Filii composita erit, et similiter persona Patris, et sic neuter erit verus Deus. — *Si dicatur,* quod sola relatione distinguuntur, inquantum unus est Pater, et alius est Filius: quae autem relative dicuntur, non aliud praedicant, sed ad aliud; — hoc *non videtur* sufficiens. Tum *primo,* quia cum relatio non possit esse absque aliquo absoluto; aut illud absolutum in quo fundatur relatio Patris et Filii, est unum tantum, aut duo: non primum, quia in eodem non potest fundari duplex relatio, nisi forte relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest: ergo secundum: ergo oportet, ut praeintelligatur absolutorum distinctio: ergo etc. Tum *secundo*, quia relatio, quae distinguit Filium a Patre, si est res aliqua, cum non videatur esse ipsa divina essentia eo quod illa sit communis, erit in Filio aliqua res quae non est eius essentia, et sic non erit verus Deus: si autem sit in intellectu tantum, non poterit personaliter Filium a Patre distinguere. Tum *tertio,* quia tunc neuter erit verus Deus. Nam omne relativum dependet a suo correlativo: quod autem dependet ab altero, non est verus Deus.

Octavo: Quia si Pater est Deus et similiter Filius, hoc nomen Deus, de utroque substantialiter praedicabitur. Impossibile autem est ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas fuerit ex parte substantialis praedicati; intellige, de unitate numerali : quia praedicatum substantiale est, quod vere est ipsum de quo praedicatur : et sic videtur si Pater et Filius sint duae personae, impossibile esse ut sint unus Deus.

Nono: Quia de Deo Patre et de Deo Filio opposita praedicantur; nam Pater est Deus ingenitus, Filius autem Deus genitus;

opposita autem praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur.

Ultimo: Pro subsequenda solutione addit S. Thomas, quod quia veritas in seipsa fortis est, et nulla impugnatione convellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

CAPUT XI.

QUOMODO ACCIPIENDA SIT GENERATIO IN DIVINIS, ET QUÆ DE FILIO DEI DICUNTUR IN SCRIPTURIS.

Positis rationibus quibus divina potest generatio impugnari; accedit S. Thomas ad veritatis determinationem.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* declarat modum generationis in divinis. *Secundo,* ostendit unicam tantum ibi esse generationem et unicum Filium, Capit. 13.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo,* manifestat quoddam quod supposuerat, Cap. 12.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, divinam generationem secundum intellectualem emanationem intelligendam esse. *Secundo,* quomodo hoc sit, manifestat, ibi: « *Hoc autem sic manifestari potest* (*oportet*) ».

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit diversum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. *Secundo* ostenditur, etiam in ipsa intelligibili natura diversos esse emanationis modos, ibi: « *Sed et in intelligibili* (*intellectuali*) ».

Quantum ad primum, ait quod principium intentionis, qua scilicet intendimus ostendere veritatem fidei, quantum ad Filii generationem, ratione superari non posse.

Hinc sumendum est, quod secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est infimum. — *Declaratur* hoc discurrendo per omnes naturae gradus: — Nam in *inanimatis,* quae infimum locum in rebus tenent, emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquid aliud, sicut patet cum ignis ex igne generatur. — In *plantis* in

quibus primus gradus est vitae, cum seipsas moveant ad agendum, iam emanatio ex interiori procedit, inquantum humor plantae intrinsecus in semen convertitur, quod terrae mandatum crescit in plantam : sed quod emanat finaliter, omnino extrinsecum invenitur: humor enim ab arbore egrediens fit flos, deinde fit fructus, qui perfectus ab arbore omnino separatur, et in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Huius tamen emanationis principium ab exteriori sumi constat, eo quod humor ipse per radices a terra sumatur. — In ulteriori vero gradu vitae, qui est secundum *animam sensitivam*, propria emanatio ab exteriori quidem incipit, scilicet a sensibili, sensibus exterioribus suam formam ingerente, sed in interiori terminatur : et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur, a sensibus enim exterioribus forma sensibilis procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum, sed in quolibet huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa, cum potentia sensitiva in seipsam non reflectatur. In supremo autem et perfecto vitae gradu, qui est secundum *intellectum*, intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum potest intelligere. Ex his patet, alium esse emanationis modum in natura intellectuali a modo emanationis in aliis naturis.

« An et qua ratione emanatio sensibilis, inter emanationes vitales connumeranda sit. »

Sed circa ea quae dicta sunt, **duplex dubium** occurrit.

Primum est: Quia non videtur, ex dictis, emanationem sensibilem esse inter emanationes vitales connumerandam. Nam emanatio in vinentibus ex interiori esse dicitur, secundum quod vivens, in seipsum sive in aliquid intraneum agit, aliquid producendo. Ex hoc enim ostensum est emanationem in plantis, quibus primus gradus vitae convenit, ex interiori esse, quia plantae ipsae movent humorem intraneum convertendo ipsum in semen, ex quo alia provenit planta. In emanatione autem sensibili non est processus ex exteriori, ut hic dicitur; ergo etc.

Augetur dubitatio: Quia si ideo emanatio sensibilis est emanatio vitalis, quia licet ab exteriori incipiat, tamen in interiori terminatur; sequitur, quod etiam inanimatorum emanatio vitalis erit. Nam cum ignis emanat ab igne, principium huius emanationis est exterius, scilicet ignis generans, sed terminus est interior, scilicet forma ignis geniti, quae est in ipsa materia quae transmutatur sicut forma a re sensibili causata est in ipso sensu qui immutatur.

Secundum dubium est: Quia non videtur convenienter adduci pro ratione, quare in processu emanationis sensibilis principium et terminus pertinent ad diversa, quia videlicet potentia sensitiva in seipsa non reflectitur. Nam constat hic, sermonem esse

de illa emanatione qua forma sensibilis ab ipsa re extrinseca emanat in animam sensitivam: ad hoc autem nihil refert, utrum potentia sensitiva supra seipsam reflectatur, necne: quia si etiam supra se reflecteretur, idem esset: sicut patet quod intellectus supra seipsum reflectitur, et tamen principium illius emanationis, qua forma intelligibilis a re extrinseca in intellectum emanat et terminus, ad diversa pertinent.

Si dicatur, quod hic est sermo de emanatione sensibili, non qua recipitur species sensibilis, sed qua producitur actus sentiendi; quia cum actio sensus non terminetur ad ipsum sensum, sed ad sensibile extrinsecum, principium et terminus pertineant ad diversa: quod non esset si sensus seipsum sentiret. — Non videtur hoc verum esse: Quia per actum sentiendi, maxime per actum sensus exterioris, nihil producitur in ipso sensu: hic autem loquimur de actu quo unum ab altero emanat et producitur.

Duobus modis ad haec responderi potest*:*

Pro **primo** autem modo *considerandum* est *primo*, quod cum dicimus viventia a seipsis moveri, non intelligimus ita ipsa esse sibi principium motus quo moventur, quasi nullo modo a principio aliquo extrinseco eorum motus originem habeat; cum, VIII. *Physic*, ostendat Aristoteles, motus in animalibus quo a seipsis moventur, ab aliquo extrinseco motu habere initium; sed intelligimus ipsa esse sibi immediatum principium elicitivum talis motus in seipsis existentis; licet ad illum motum aliquid extrinsecum tanquam principium remotum concurrat; hoc autem etiam animabus convenit, nam huius actionis, quae est sentire, secundum quam sensitiva, inquantum huiusmodi, dicuntur seipsa movere, immediatum et proximum principium elicitivum est, ipsa potentia sensitiva specie sensibili actuata; sed remotum principium est ipsum sensibile suam formam in sensum imprimens. Unde negatur, quod emanatio sensibilis, scilicet ipsum sentire, non sit ab interiori principio proxime. Non enim hoc dicit S. Thomas: sed quod incipit ab exteriori, tanquam videlicet a remoto principio, a quo inquam sensus formam accipit, qua in seipso suam operationem causat.

Et ad hunc sensum, ut etiam hoc obiter explanemus, intelligendum est, quod inquit S. Thomas, *1. p. q. 27, art. 5*: sentire non esse totaliter remotum a genere actionum quae sunt ad extra, eo quod sentire perficiatur per actionem sensibilis in sensu. Quia enim sensibile est secundum suum esse extrinsecum a sensu, et necesse est eius actionem in sensum praecedere naturaliter ipsum sentire, quod est actio sensus, ex quo habet ipsum sensibile ut sit principium remotum actus sentiendi per actionem treseuntem qua agit in sensum; ideo dicitur sentire non esse totaliter extraneum a genere actionum quae sunt ad extra. Hoc autem non convenit intellectioni. Quia licet intelligere aliquod, scilicet nostrum,

originem habeat aliquo modo ab actione sensibilis in sensum, hoc tamen non convenit intellectioni secundum totum genus suum, sicut sensationi, nam neque intellectio angelica, neque intellectio divina causatur a rebus sensibilibus.

Potest etiam *aliter* et *melius* istud intelligi: Nam *aliud* est operationem perfici per actionem sensibilis in sensum, et *aliud* dependere et originari ab illa actione. Ad *secundum* enim sufficit ut actio sensibilis in sensum praecedat operationem sensus et illius principium proximum causaverit: ad *primum* autem, requiritur quod simul sit utrumque, et unum necessario alterum concomitetur. *Dicitur* ergo, quod sentire perfici per actionem sensibilis in sensum, est non solum a tali actione originari, sed etiam sui existentiam et complementum exigere, ut illa actio sit simul cum ipso sentire. Non enim est sentire in actu, nisi dum actualiter sensus a sensibili immutatur. Intellectioni autem convenit quidem ut ab actione sensibilis in sensum et intelligibilis in intellectum originetur, non autem quod per talem actionem perficiatur, quum etiam actione illa non existente, sit intellectio: postquam enim intellectus est specie informatus, per seipsum intelligit, nulla concurrente actione intelligibilis in intellectum.

Ad confirmationem dicitur, quod procedit ex falso intellectu verborum S. Thomae, quasi videlicet emanatio sensibilis sit ipsa productio formae sensibilis in sensum, et terminus huius emanationis remaneat in sensu. Hoc enim non intendit S. Thomas. Sed quod ipsum sentire, quod est actualis sensatio, et iudicium de re sensibili, et est terminus sensibilis emanationis, incipit quidem ab exteriori, tanquam a principio remoto, per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proxime et immediate producitur a potentia sensitiva facta in actu primo, et remanet in ipsa, non autem recipitur in aliquo extra sensum existente: et hoc est emanationem sensibilem in interiori terminari. In inanimatis autem non est sic. Nam inanimata non sunt proximum principium productivum alicuius in ipsis remanentis: sed omnis eorum actio in aliquo recipitur extrinseco.

Pro solutione *secundi dubii* considerandum est, quod quum omnis potentia activa aut productiva alicuius operationis habeat aliquod obiectum in quod per suam operationem tendit, et ad quod sua operatio terminatur, necesse est omnem operationem medium aliquo modo esse inter potentiam, quae est eius principium productivum, et obiectum quod est eius terminus: sed aliquando ipse terminus est per talem operationem productus, sicut in actionibus transeuntibus apparet: aliquando vero non est productus simpliciter secundum suum esse reale, licet sit forte productus secundum aliquod esse intentionale. Sentire ergo est operatio et emanatio quaedam cuius principium elicitivum est po-

tentia sensitiva, terminus vero est ipsum sensibile, quod secundum esse quidem naturale aut reale non est productum per actum sentiendi, secundum tamen aliquam rationem potest aliquo modo dici productum, scilicet, in ratione sensati in actu: non enim habet sensibile quod sit actu sensatum, nisi ab actu sentiendi, quo actualiter sentitur, ut dicatur ex hoc, sensus constituere suum obiectum in esse sensati.

Istis praesuppositis dicitur, quod ratio S. Thomae optima est: cum enim potentia sensitiva non reflectatur supra seipsam (non enim visus videt seipsum, proprie loquendo) sequitur quod ipsa non est terminus et obiectum emanationis sensitivae quae dicitur sensatio: et cum ipsa sit principium talis emanationis, sequitur quod principium eius et terminus ad diversa pertineant, principium scilicet ad sensum, terminus vero ad ipsum sensibile. — Quum autem *dicitur,* quod idem esset etiam si sensus supra seipsum reflecteretur: — *Negatur.* Si enim reflecteretur supra seipsum, se sentiendo, ipse esset et principium sensationis, et obiectum sive terminus, et sic principium et terminus non pertinerent ad diversa. Ideo responsio ibi data admittitur.

Ad cuius *improbationem: — Dicitur primo,* quod hic non loquitur S. Thomas, de emanatione secundum quod per ipsam aliquid realiter producitur: sed absolute loquitur de ipsa operatione ab aliquo emanante principio, quae in viventibus ab interiori procedit, et aliquo modo in ipso interiori manet. Inferius autem declarabit in illa emanatione quae est ab intellectu, esse aliquid realiter productum.

Dicitur secundo, quod etiam per emanationem sensibilem aliquid producitur secundum esse sensatum, ut dictum est, licet non secundum esse reale: sed hoc non est proprie aliquid produci.

Potest **secundo** responderi et melius ad praedicta dubia:

Dicitur enim *primo,* quod per emanationem, quae est secundum animam sensitivam, intelligit S. Thomas, non quidem impressionem speciei sensibilis in sensum a re sensibili: quia illa emanatio est tantum ab extrinseco: non etiam ipsam operationem quae est sensatio, cum illa non habeat aliquem terminum per ipsam realiter productum: sed illam actionem qua anima sensitiva aliquid producit in seipsa: hoc autem est inquantum una potentia sensitiva agit in aliam, ut sensus exterior in phantasiam, et phantasia in memoriam. Ista enim emanatio fit ab intrinseco immediate, inquantum anima sensitiva in seipsa causat formam sensibilem per potentias exteriores, immutando interiores, licet ab extrinseco remote originetur.

Dicitur secundo, quod potentiam sensitivam non reflecti supra seipsam, est non sentire seipsam, neque sui similitudinem in seipsa causare: et sic cum potentia sensitiva non reflectatur supra se,

causando sui similitudinem in se, per quam seipsam sentiat: sequitur in emanatione sensitivae animae, qua per ipsam aliquid producitur, principium et terminum ad diversa pertinere, scilicet ad diversas potentias, licet sit eadem anima. Et istud magis videtur esse secundum intentionem literae, si diligenter consideretur, et secundum hunc sensum patet obiectiones non procedere.

Secundo loco ostendit S. Thomas, quod etiam in emanatione intellectuali plures modi inveniuntur, et quod emanatio divini intellectus ab aliis differt: et ait quod *in intellectuali vita* etiam *diversi gradus inveniuntur.*

Infimus est humani intellectus, qui seipsum quidem cognoscere potest, sed tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, scilicet a phantasmate. — Supra hunc, est vita intellectus angelici, qui per se seipsum cognoscit, et non ex aliquo exteriori: sed tamen licet intentio intellecta sit Angelis omnino intrinseca, non tamen ipsa est eorum substantia, cum in eis non sit idem intelligere et esse. — Ultima perfectio vitae est divini intellectus, cuius intentio intellecta est ipsa divina essentia, cum in ipsa non sit aliud intelligere, et esse.

Ne autem dubium sit quid nomine *intentionis intellectae* intelligatur, exponit S. Thomas, ipsam esse id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quod est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Hanc autem in nobis non esse rem intellectam apparet: quia aliud est intelligere rem, et aliud intelligere ipsam intentionem intellectam: quod fit per reflexionem: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectus: ipsam etiam non esse intellectum ipsum in nobis, ex hoc patet, quod esse eius in ipso intelligi consistit, non autem esse intellectus nostri. In Deo autem ipsam esse divinum intellectum constat: quia in ipso idem est intelligere, et esse: et quia intellectus in eo est res intellecta, relinquitur quod in ipso Deo intelligente se, idem sit intellectus, res quae intelligitur, et intentio intellecta.

Ad evidentiam eius quod dicitur: *Intentionem intellectam Angelis esse omnino intrinsecam;* considerandum est, quod hoc non dicitur quasi in nobis intentio intellecta secundum suam entitatem omnino intrinseca intellectui non sit; sed quia in nobis entitas quidem intentionis intellectae est intellectui intrinseca, quum sit eius accidens, sed causa est aliquo modo extrinseca, inquantum initium nostrae cognitionis est ab extrinseco, idest, a phantasmate: in Angelis autem neque etiam quantum ad causam est ab extrinseco obiecto, cum ab extrinseco eius cognitio originem non habeat, utpote existentibus illis connaturalibus speciebus intelligibilibus, et sua essentia, qua seipsum intelligit, sibi existente intrinseca.

Circa id quod dicitur: *Esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistere*; considerandum, quod esse intentionis intellectae dicitur in intelligi consistere; non quia non habeat aliquod esse in re, sed tantum hoc habeat esse quod intelligitur, idest, habeat solam habitudinem rationis ad intelligentem; quemadmodum entia rationis dicuntur habere esse in intelligi. Nam cum sit accidens intellectus, necesse est ut aliquid esse reale habeat: sed quia illud esse quod habet reale est ipse actus intelligendi ut passive sumitur, et significatur per hoc quod dico, *intelligi*, vel esse aliquod, ipsum intelligere consequens, quod non durat nisi quandiu actualis intellectio durat. Cessante enim intellectione, esse intentionis intellectae cessat: et est simile sicut si diceremus esse aëris illuminati, inquantum huiusmodi, in ipso illuminari consistere: quia lumen non habet esse in aëre, nisi per illuminationem, et nisi dum aër illuminatur.

Deinde cum dicitur: « *Hoc autem sic manifestari potest* (*oportet*) »: accedit S. Thomas ad manifestationem divinae generationis, et ponit *quatuor conclusiones:*

Prima est: **Non est possibile sic accipi generationem divinam, sicut in rebus inanimatis generatio invenitur.**

Probatur: Generans in illis imprimit suam speciem in exteriorem materiam, non autem in divinis: Ergo etc. — Probatur *secunda pars antecedentis;* quia secundum fidem Filius a Deo genitus veram habet deitatem, et est verus Deus: deitas autem non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens.

Secunda conclusio est: **Non potest accipi divina generatio ad modum eius quae est in plantis et animalibus communicantibus cum plantis in nutritiva et generativa virtute.**

Probatur: Separatur aliquid ab illis ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem: Haec autem Deo convenire non possunt, ut ex supradictis patet; Ergo etc.

Tertia conclusio est: **Divina generatio non potest intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva.**

Probatur: Tum quia cum Deus sit primum agens, ab exteriori non accipit, unde in alterum influere possit, ut scilicet sensui convenit, iuxta praedicta: Tum quia operationes animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem constat incorporeum esse.

QUARTA CONCLUSIO est: **Generatio divina secundum intellectualem emanationem est intelligenda.**

Relinquit hanc probatam S. Thomas ex sufficienti divisione suprapositam.

Ad eius tamen manifestationem ponit *duodecim conclusiones,* quarum:

Prima est: *In Deo seipsum intelligente est Verbum Dei quasi Deus intellectus:*

Probatur. Omne intellectum inquantum intellectum, est in intelligente: Ergo Deus seipsum intelligens est in seipso ut intellectum in intelligente. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia intelligere significat apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum: unde et intellectus noster seipsum intelligens, est in seipso non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut apprehensum intelligendo. — *Secunda* vero probatur: quia intellectum in intelligente est intentio intellecta et verbum.

Confirmatur auctoritate Ioann. (I, 1) dicentis: *Verbum erat apud Deum.*

Ad huius rationis evidentiam considerandum est, quod licet res intellecta in intelligente per speciem intelligibilem sit, ex illo tamen non habet rationem actualiter intellecti. Nam actu intellectum, inquantum huiusmodi, nominat terminum intellectionis per ipsam intellectionem apprehensum: species autem intelligibilis nominat intellectionis principium. Ideo praeter ipsam speciem intelligibilem oportet esse in intellectu actu intelligente intentionem intellectam: nam quod apprehenditur, est in apprehendente aliquo modo.

Secunda conclusio est: *Verbum Dei est ipsi coaeternum, non autem accidit ei ex tempore verbum suum, sicut intellectui nostro.*

Probatur: Intellectus divinus semper seipsum intelligit: ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit. Ergo eius verbum in ipso semper extitit. Ergo etc. — Probatur assumptum: quia intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est in actu existens.

Confirmatur ex eo quod dicitur: *In principio erat Verbum* (Ioann. I, 1).

Tertia conclusio est: *Verbum Dei est ipsum esse divinum, et essentia eius, et ipse verus Deus,*

Quoad *primam partem* **probatur:** Substantia intellectus divini est ipsum suum intelligere, cum sit actus purus: Esse verbi intellecti est ipsum suum intelligi: Ergo idem esse est verbi divini et intellectus divini. — Quoad *secundam* vero *partem* probatur: quia esse divini intellectus est esse Dei, qui est suus intellectus: esse autem Dei est eius essentia qua est Deus. — Quoad *tertiam*

autem *partem* probatur: quia non est aliud naturale esse Dei, et aliud eius intelligere.

Confirmatur ex eo quod dicitur: *Deus erat Verbum* (Ioann. I,1). Nam cum absolute dicatur, demonstratur Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset simpliciter et absolute dici homo, sed tantum homo intellectus: unde haec esset falsa: Homo est verbum: sed haec potest esse vera: Homo intellectus est verbum. Ex hoc infert S. Thomas: cum dicitur, Deus erat Verbum, ostendi Verbum divinum esse rem in natura existentem, et subsistentem: quia Deus verus res subsistens est.

Ad horum autem maiorem manifestationem interponit, ista verbo intellectus humani seipsum intelligentis non convenire. Cum enim esse intentionis intellectae sit ipsum intelligi, et aliud sit esse intellectus et intelligere eius (substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu) sequitur, quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud esse intellectus. Similiter sequitur, quod verbum conceptum non sit homo verus, naturale esse hominis habens, sed tantum homo intellectus tanquam eius similitudo ab ipso apprehensa.

Circa probationem *primae partis* conclusionis advertendum est, quod sicut eadem res est actio et passio in rebus quae materialiter moventur; ita in rebus quae aliquo modo immaterialiter operantur, eadem est operatio qua et principium operationis denominatur per modum agentis, et terminus actionis denominatur per modum patientis, sicut eadem visione dicitur res videri, et visus videre. Cum ergo intelligere sit operatio quaedam immaterialis ab intellectu elicita, et terminata ad intentionem intellectam, eadem res sunt ipsum intelligere, intellectus, et ipsum intelligi intentionis intellectae: differunt autem secundum diversas habitudines connotatas: dicitur enim intelligere, inquantum significatur cum habitudine intellectus ut *a quo* est, dicitur vero intelligi, inquantum connotat habitudinem intellecti ut termini. Optime ergo concludit S. Thomas, quod idem est esse intellectus divini, et verbi ipsius: quia esse intellectus est ipsum intelligere, et esse verbi est ipsum intelligi. Si enim intelligi est esse verbi, et intelligi est ipsum intelligere, sequitur quod esse verbi est ipsum intelligere: et ideo si intelligere est esse intellectus, sequitur ut esse verbi sit ipsum esse intellectus.

Circa probationem *secundae partis* conclusionis attendendum est, fundamentum huius rationis esse, quod essentia divina non potest esse actus alicuius, quod sibi non identificetur, et ideo, si esse verbi est essentia divina, oportet ut verbum idem sit quod ipsa essentia.

Circa probationem *tertiae partis* conclusionis considerandum est, quod naturale esse rei consequitur rei essentiam, et secundum

naturarum diversitatem diversificatur. Sicut enim alia est natura et essentia lapidis, et alia natura et essentia hominis; ita aliud est esse lapidis, et aliud esse hominis. Et ideo essentia et esse naturale ipsius sese concomitantur, ita quod ubi unum est primo et per se, et alterum est. Cum ergo Verbum divinum habeat naturale esse Dei, eo quod suum esse sit ipsum intelligere, quod est esse naturale Dei: sequitur, quod essentiam divinam habeat: et quia omne suppositum cuius natura est divina essentia, est verus Deus, sequitur ipsum Verbum divinum esse Deum verum; et secundum hoc fundamentum procedit haec ratio.

Sed circa praedicta **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia non videtur sufficienter concludi, intentionem intellectam et intellectum idem esse in Deo, quia habent idem esse: nam, manus hominis, et pes habent idem esse, cum per eandem numero formam sint, et similiter materia et forma, et tamen manus non est pes, sed sunt duae substantiae, et similiter materia non est forma.

Secundum est, quia si esse intentionis intellectae est intelligi, et esse intellectus est intelligere, sequitur quod idem esse sit intellectus et intentionis intellectae, et quod intentio intellecta sit intellectus, et consequenter Deus: cum non solum Deus intentionem intellectam in ipso existentem intelligat, sed etiam res omnes habentes esse extra ipsum Deum et ipsarum rerum esse, inquantum intelliguntur, sit intelligi: eadem ratione sequitur quod omnis creatura sit divinus intellectus, et sit Deus.

Ad primum dicitur primo, quod non procedit ratio S. Thomae ex hoc universaliter, quod omnia quae habent idem esse, idem sint, quia illud non est verum de partibus constituentibus totum, et per esse totius existentibus, sed ex hoc quod oportet sic esse in naturis simplicibus. Cum enim unum non possit habere esse talis naturae tanquam pars eius: si illius esse habeat, necesse est ut sit illius naturae suppositum; et ideo si esse ipsius intellectus divini sit esse eius quod in ipso est, necesse est, iuxta declarationem superius factam, ut eorum sit una natura, et quod unum sit aliud.

Ad secundum dicitur, quod aliter loquendum est de intentione intellecta existente in intellectu, et aliter de re intellecta habente esse extra intellectum inquantum habet esse extra intellectum: intelligi enim intentionis intellectae, dicit ipsum eius esse quo in rerum natura existit: non enim existit nisi per ipsum actuale intelligi: unde et hoc cessante, verbum non est: sed intelligi rei ad extra, in quantum ad extra est, non dicit esse ipsius sed tantum habitudinem quandam ad intellectum: et est denominatio ab extrinseco dum dicitur intelligi, scilicet ab actu intelligendi existente, non quidem in ipsa re, sed in intellectu: et ideo

licet sequatur, ex eo quod esse intellectus est ipsum intelligere et esse intentionis intellectae est ipsum intelligi, intentionem intellectam et intellectum esse idem; non tamen sequitur rem intellectam secundum quod est extra, esse divinum intellectum.

Quum autem *arguitur*, quia esse ipsarum inquantum intelliguntur, est ipsum intelligi; — *dicitur*, quod si ly *inquantum intelliguntur*, significet, inquantum habent esse in intellectu per suam intentionem intellectam, sic utique verum est, quod intelligi est esse ipsarum: sed ex hoc nihil aliud habetur, nisi quod intentio intellecta ipsarum, per quam sunt in intellectu divino, est idem quod intellectus divinus. Si autem significetur, inquantum terminant actum divini intellectus secundum esse quod habent extra intellectum, sic falsum est, quod esse ipsarum sit intelligi, idest, actus intelligendi quo intelliguntur, sed est ipsum esse extra intellectum cum habitudine ad intelligentem in actu.

Quarta conclusio est: *Verbum Dei in eadem numero natura communicat cum Deo.*

Probatur *dupliciter* — *Primo*, sic habet naturam Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius: Sed intelligere Dei est esse divinum: Ergo sic habet naturam Dei sicut esse divinum est esse suum. Sed sic esse divinum est esse suum, quod idem esse est utriusque. Ergo habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem.

Advertendum est, quod natura alicuius speciei non potest numero multiplicari nisi multiplicetur esse talis naturae: quia habentium diversas numero naturas completas non potest esse unum esse: et ideo ubi aliqua numero distincta habent unum et idem esse, in illis natura non est multiplicata secundum numerum, sed est una numero: et ideo optime hic arguitur esse eandem numero naturam Dei intelligentis, et Verbi ipsius, quia habent unum et idem esse divinitatis.

Secundo, natura divina est omnino immaterialis: Ergo non potest esse una specie et numero differens. — Probatur *consequentia*: quia natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. - Ex hoc *infert* S. Thomas, quod propter hoc Deus et Verbum suum non sunt duo dii, sed unus Deus: nam quod duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit, quod natura humana numero dividitur in duobus.

« *An ad pluralitatem nominis substantivi pluralitas formae significatae sufficiat.* »

Circa istam propositionem: *Duo habentes naturam humanam sunt duo homines, quia natura humana numero dividitur in duobus:* **dubitatur.** Videtur enim velle S. Thomas, quod pluralitas naturae humanae sit ratio quare aliqui dicuntur plures homi-

nes. Huius autem oppositum videtur tenere in *3, p. q. 3, art. 7, ad secundum,* ubi vult, quod si una persona divina assumeret duas humanitates, non diceretur duo homines, sed unus homo, propter unitatem suppositi.

Quia difficultas haec oritur ex hac generali difficultate: An scilicet ad pluralitatem nominis substantivi sufficiat sola pluralitas formae significatae per nomen, an etiam requiratur pluralitas suppositorum; ideo ad hoc primo respondendum est, ex quo ad motum dubium postea facilis erit solutio. — Sciendum est igitur, quod *duplex* in doctrina S. Thomae *responsio* dari potest:

Primo potest responderi, quod ad hoc ut nomen non solum adiectivum, sed etiam substantivum pluraliter praedicetur, non sufficit, quod forma significata per nomen sit plurificata in eo de quo nomen praedicatur, sed requiritur etiam ut supposita sint plura de quibus nomen dicatur. Patet hoc ex duobus locis S. Thomae in Summa. Primus est, in *3. part.,* loco allegato. Secundus est, *1. p. quaest. 36, art. 4, ad secundum,* ubi ait, quod quamvis in Patre sint plures proprietates quarum una refertur ad Filium, alia vero ad Spiritum Sanctum, non dicitur tamen plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Sed *duo* sunt quae huic *obstare* videntur:

Primum est: Quia generalem regulam ponit S. Thomas, *1. p., quaest. 39, art. 3,* et *1, Sent., dist. 9, art. 2*: Item, *3. Sent. dist. 1, quaest. 2;* et *de Potentia, quaest. 9, art. 6;* videlicet, quod nomina substantiva accipiunt unitatem et pluralitatem ab unitate et pluralitate formae significatae, nulla de pluralitate suppositorum facta mentione.

Secundum est: Quia S. Thomas hanc generalem regulam practicando in *3. Sent.*, loco allegato, inquit quod, si una persona duas humanitates assumeret, diceretur duo homines propter pluralitatem formae significatae, quamvis unum esset suppositum.

Ad primum dicitur, quod *dupliciter* possumus loqui de singularitate et pluralitate nominum. *Uno modo,* quantum ad rationem et causam formalem singularitatis et pluralitatis ipsorum praecise et absolute. *Alio modo*, quantum ad causam simul, et id quod semper causam hanc concomitatur, quod potest dici causa sine qua non. — Si *primo modo* de hac singularitate et pluralitate loquamur, sic sola pluralitas formae significatae requiritur ad pluralitatem nominis substantivi, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectivi requiritur. Quia enim, ut inquit S. Thomas, locis praeallegatis, substantivum significat per modum substantiae, et substantia ex se habet unitatem et pluralitatem; ideo ex unitate et pluralitate formae significatae, tanquam scilicet ex ratione et causa unitatis et pluralitatis, accipitur eius singularitas et pluralitas: econtrario vero, quia nomen adiectivum significat aliquid per modum accidentis, accidentia autem accipiunt unitatem et pluralitatem ex subiecto; ideo, et ipsum adiectivum

suam singularitatem et pluralitatem accipit ex unitate et pluralitate suppositorum tanquam ex ratione et causa suae singularitatis et pluralitatis. — Si vero loquamur *secundo modo*, quantum scilicet ad causam simul et id quod causam concomitatur, sic non sola pluralitas formae significatae concurrit ad nominis pluralitatem, sed etiam pluralitas suppositorum: quia non invenitur apud nos forma substantialis multiplicata sine suppositorum multiplicatione.

S. Thomas ergo, ubi illam regulam generalem ponit, tangit illud tantum quod est formalis ratio et causa pluralitatis nominis, ex quo primo et per se nomen substantivum a nomine adiectivo quantum ad singularitatem et pluralitatem differt. Per hoc autem non excludit pluralitatem suppositorum quae concomitatur. In aliis autem locis explicat non tantum causam, sed etiam id quod causam concomitatur. Nam *Tertia Parte* assignat rationem, quare persona assumens duas humanitates non diceretur duo homines: quia, inquam, numquam in iis quae apud nos sunt, nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum: in quo dat intelligere, quod licet pluralitas suppositorum non sit formalis ratio, et causa pluralitatis nominis substantivi, ipsam tamen causam concomitatur: et propter hoc, considerato utroque ad pluralitatem huiusmodi concurrente, persona quae duas humanitates assumeret, non esset unus homo. Idem dat intelligere *Prima Parte, in quaest. 36*, dum inquit, quod Pater non dicitur plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: quasi diceret: licet sola pluralitas formae significatae sit causa et fundamentum pluralitatis nominis substantivi, tamen illa non sufficit ad pluralitatem, quia pluralitas nominis etiam pluralitatem suppositorum, tanquam causam in omnibus quae apud nos sunt concomitantem, implicat. Et propter hoc non praedicamus nomen substantivum etiam in divinis, nisi cum pluralitate formae pluralitas etiam concurrat suppositorum.

Ad secundum dicitur quod, S. Thomas in *Tertio Sententiarum* loquutus est quantum exigit causa pluralitatis nominis substantivi. Quia enim in illo casu esset vera et formalis causa pluralitatis nominis, scilicet pluralitas formae significatae, ideo dixit quod illa persona esset plures homines, huic tamen non repugnat, quod considerata causa, et eo quod causam concomitatur, dicendum esset, quod illa persona non esset duo homines, sed unus.

Posset secundo responderi ad dubium, quod regula illa de pluralitate substantivorum est universaliter vera in nominibus substantivis, idest, inquantum huiusmodi: et quod sola pluralitas formae requiritur ad pluralitatem ipsorum, nec requiritur pluralitas suppositorum — Ad instantiam autem ex *Tertia Parte*, posset dici, quod hoc nomen, homo, habet aliquid de conditione nominis substantivi, et aliquid de conditione nominis adiectivi, ut de Christo dicitur: sicut et humanitas in Christo habet quidem modum

formae accidentalis, inquantum advenit supposito divino post eius esse completum, et non identificatur ipsi supposito: habet vero modum naturae substantialis, inquantum trahitur ad esse divini suppositi, et divinum suppositum in ipsa subsistit. Inquantum habet modum nominis substantivi, sic dicitur pluraliter ad plurificationem formae significatae; et secundum hanc considerationem dixit S. Thomas, *3. Sent.*, quod persona assumens duas humanitates esset duo homines. Inquantum vero, habet modum nominis adiectivi, sic pluralitatem accipit a pluralitate suppositorum, et secundum hanc considerationem dictum est in *3. Part.*, quod persona assumens duas humanitates non esset duo homines. Unde ibidem dicitur, quod natura humana in Christo quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, quasi insinuando quod illud nomen homo, ibi accipitur ut modum nominis adiectivi habet.

Et fortassis hanc responsionem intellexit Capreolus in *1. Sent. dist. 4. q. 1. art. 1*, ubi dixit quod S. Thomas in *3. Parte*, dum dixit quod nomen nunquam pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, potius loquitur de adiectivis quam de substantivis. Sed quia in *3. Parte* loquitur S. Thomas de hoc nomine, homo, tanquam de nomine substantivo, ut patet in eadem quaestione, *articulo sexto*, ubi determinat quod si plures personae acciperent unam humanitatem, dicerentur unus homo propter unitatem formae significatae, quod convenit nomini substantivo: *Prima* etiam *parte* loquens de hoc nomine, principium, inquit quod si diceretur Pater esse plura principia, implicaretur pluralitas suppositorum: ideo videtur mihi prima responsio melior esse, et magis ad mentem Sancti Thomae, scilicet, quod ad pluralitatem nominis substantivi concurrit, et pluralitas formae significatae, et pluralitas suppositorum: unum sicut ratio et causa formalis pluralitatis, alterum sicut concomitans causam, et sicut causa sine qua non, in rebus quae apud nos sunt; et consequenter etiam in divinis, in quibus nominibus utimur ad significandum secundum modum in creaturis inventum.

Ex his, **ad dubium primo motum** patet responsio: Dicitur enim, quod utique vult Sanctus Thomas hoc loco rationem, quare aliqui plures homines dicantur, esse humanitatis pluralitatem in illis; per hoc tamen non excludit suppositorum pluralitatem modo dicto, immo videtur includere; cum etiam de duobus suppositis habentibus humanitatem, mentionem facit: huic autem, ut patuit, quod in *Tertia Parte* dicitur non contrariatur.

Quinta conclusio est: *Verbum Dei a Deo secundum ipsum suum intelligere procedit.*

Probatur, supponendo quod quamvis ea quae in creaturis divisa sunt, quae scilicet de Deo formaliter dicuntur, in Deo unum simpliciter sint, verissime tamen in Deo est quicquid pertinet ad

rationem illorum. — *Declaratur* in essentia, subsistentia, et esse. Tunc sic: De ratione interioris verbi quod est intentio intellecta, est quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere; Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia est quasi terminus intellectualis operationis — *Consequentia* vero probatur: quia cum in Deo sit idem intelligens, intelligere, et intentio intellecta, oportet ut in Deo verissime sit, et quod pertinet ad rationem intelligentis, et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae sive verbi.

Hic *duo* sunt *attendenda*: *Primum* est, quod conclusio haec ponitur non tanquam naturaliter scita, sed tanquam credita. Non enim naturaliter probari potest Trinitas Personarum in divinis eo modo quo fides ponit: et ideo oportet fundamentum conclusionis creditum esse, scilicet: de ratione Verbi est quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere. Hoc enim non est universaliter verum, nisi supposito secundum fidem esse in divinis Verbum productum. Nam supponens Sanctus Thomas ex Sacris Scripturis esse Filium in divinis, intendit modum generationis declarare. Unde philosophus negans Personarum Trinitatem in divinis, negaret ibi generationem esse, et quod de ratione Verbi sit quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere: immo multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum productum — *Secundum* est, quod cum dicitur verbum esse quasi terminum intellectualis operationis, ly *quasi*, non accipitur ut similitudinem importat, sed ut est veritatis expressivum.

Sexta conclusio est: *Verbum ab intelligente, in Deo sola relatione distinguitur.*

Probatur: Verbum Dei comparatur ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est, cum hoc sit de ratione verbi, et non distinguuntur secundum essentiam; Ergo remanet sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem a quo est. — *Confirmatur* per id quod dicitur: *Hoc erat in principio apud Deum* (Ioan. I, 2); ex quo datur intelligi, Verbum quod Deum esse dixerat, aliquo modo a Deo dicente distinctum esse. — Quomodo autem Personae divinae constituantur et distinguantur per relationes, inferius Cap. 24. ostendetur.

Septima conclusio est: *Verbum Dei comparatur ad alias res a Deo intellectas sicut exemplar, ad ipsum vero Deum cuius est Verbum, sicut imago.*

Probatur: Quia quum verbum interius conceptum sit quaedam ratio et similitudo rei intellectae, si se habeat ad eam sicut principium, habet rationem exemplaris. Si vero se habeat ad ipsam sicut ad principium, habet rationem imaginis. — *Declaratur* in nostro intellectu respectu artificialium et respectu naturalium. Intelligere autem Dei intelligentis est principium rerum intellectarum ab ipso: ad intelligibile autem quod est ipse, comparatur sicut ad princi-

pium; cum hoc intelligibile sit idem cum intellectu intelligente. Et eadem ratio est de verbo, quum sit quaedam emanatio intellectus intelligentis ; Ergo etc. — *Confirmatur* auctoritate Apostoli ad Coloss. I. 15, dicentis de Verbo Dei, quod *est imago invisibilis Dei.*

Advertendum, quod *duplicem* identitatem intelligibilis cum intelligente possumus intelligere: *Unam*, secundum esse intelligibile, prout intelligibile secundum suam speciem intellectualem est in intellectu, et ex illis fit unum ad intelligendum. *Aliam*, vero secundum esse naturale et secundum propriam naturam : sicut cum intellectus seipsum intelligit, constat quod eadem res est intelligibile, et intellectus intelligens. Hic vero cum inquit Sanctus Thomas, intelligibile divinum idem esse cum intellectu intelligente, et sic comparari ad intelligere et ad verbum sicut principium; intelligendum est non de identitate in esse intelligibili, quia secundum hanc identitatem omne intelligibile est principium verbi, quum verbum procedat ab intellectu specie intelligibili informato ; sed de identitate secundum esse naturale et secundum naturae proprietatem. Nam cum Deus seipsum intelligit, ipse Deus qui intelligitur, est ipsa sua essentia, et suus intellectus secundum rem: et ideo sicut intellectus comparatur ad verbum a se productum sicut principium, ita ad ipsum comparatur ipse Deus cuius est Verbum, secundum suae naturae proprietatem.

Octava conclusio est: *Verbum Dei est imago ipsius quantum ad eius essentiam.*

Probatur : Verbum intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae : Sed Verbum Dei est imago Dei ; Ergo est eius imago quantum ad eius essentiam. — Probatur *maior* ex differentia quae est inter intellectum et sensum, quia videlicet, sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, intellectus autem ingreditur ad interiora rei; et ideo quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem cognoscentis et cogniti, in sensu est similitudo sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu vero est similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. — *Confirmatur* per Apostolum dicentem ad Hebr. 1, 3, quod est *figura substantiae* eius.

Nona conclusio est : *Verbum Dei est Filius.*

Probatur, praemittendo quod est aliqua imago, quae non communicat in materia cum eo cuius est imago, sicut statua hominis, aliqua vero quae in natura communicat, ut filius regis. Tunc sic arguitur : Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, et in eadem natura cum dicente communicat, ut ostensum est : Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia quod procedit ex aliquo vivente in similitudine speciei, dicitur Filius eius. — *Confirmatur* auctoritate Psal. II, 7 : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu.*

Decima conclusio est : *Verbum Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit.*

Probatur: Tum quia est Filius: processio enim filii a patre est naturalis: tum quia Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse — *Declaratur* haec ratio ex intellectu nostro, in quo conceptiones eorum quae naturaliter intelligit, naturaliter sunt in ipso, et ab eo naturaliter procedunt; eorum vero conceptiones quae non intelligit naturaliter, non sunt in ipso naturaliter.

Ad evidentiam huius conclusionis considerandum primo, ex *Prima p. quaest. 41, art. 2*, et hic inferius, quod naturaliter produci hoc loco accipitur, non ut distinguitur contra produci supernaturaliter, sed ut distinguitur contra per voluntatem produci. Dicitur enim naturaliter produci id ad quod producendum agens est determinatum a natura, et non potest non produci: per voluntatem autem produci dicitur, quod ita producitur, quod etiam potest non produci. Unde quia Verbum divinum non potest non produci a Patre, sed necessario ab ipso producitur, cum etiam Deus nequeat seipsum non intelligere, ideo dicitur a Deo Patre seipsum intelligente, naturaliter procedere.

« *An et quomodo intellectus dici possit naturaliter et necessario intelligere, praesertim prima principia.* »

Sed circa secundam rationem declaratam ex his quae accidunt in intellectu nostro, **dubitatur:**

Nam constat quod conceptiones eorum quae naturaliter noster intellectus intelligit, non sic ab intellectu nostro naturaliter procedunt, quod non possint non procedere. Cum enim conceptio et verbum non sit in intellectu nisi dum intellectus actualiter intelligit, et intellectus noster non semper intelligat actu ipsa naturaliter cognita, ut patet: manifestum est quod aliquando non producuntur: et sic ex his quae in intellectu nostro inveniuntur, non potest argui quod Verbum divinum naturaliter a Deo intelligente seipsum procedat, sed magis oppositum.

Ad huius evidentiam: — *Considerandum* est *primo,* quod cum in intellectu respectus ad suum actum sit *duplex*, scilicet ad eius *exercitium,* quod est intelligere actu: et ad eius *specificationem*, quod est intelligere tali modo: *dupliciter* possumus dicere intellectum aliquid naturaliter intelligere: aut, inquam, quantum *ad exercitium* actus, quia videlicet non potest non exire in actum intelligendi rem illam; aut quantum *ad specificationem* actus, quia videlicet, si exeat in actum circa tale obiectum, non potest non intelligere tali modo: Verbi gratia circa hoc principium: Omne totum est maius sua parte; potest intellectus naturaliter ferri: aut quia non potest non exire in actum considerationis ipsius: aut quia si exeat in actum, non potest elicere alium actum circa ip-

sum quam actum assensus. Et quia conceptionum naturalitas concomitatur naturalitatem intellectionis, ut patet ex his quae hic dicuntur; ideo et aliqua conceptio potest dici esse naturaliter in intellectu, aut quantum ad esse conceptionis absolute, quia videlicet non potest non produci ab intellectu: aut quantum ad speciem suam, inquantum si intellectus conceptionem de re formet, non potest esse nisi talis conceptio assensus. Quia ergo intellectus non intelligit nisi formando conceptionem, intellectio et conceptio sese proportionaliter consequuntur quantum ad naturalitatem, ut videlicet conceptio eius quod naturaliter intelligitur quantum ad specificationem actus, sit naturalis quantum ad sui specificationem: conceptio vero eius quod naturaliter intelligitur quoad exercitium actus, sit naturalis quoad suum esse, et suum produci absolute.

Secundo considerandum iuxta praedicta, quod circa principia prima naturaliter nota *duplicem* modum necessitatis et naturalitatis in via S. Thomae possumus imaginari.

Unus est, quod intellectus naturaliter intelligit prima principia non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium actus. Sed si sic ponamus, hoc erit intelligendum non absolute posito intellectu, quasi non possit unquam intellectus ab illo actu intelligendi cessare; sed posito intellectu, et aliis dispositionibus ad intellectualem operationem requisitis, puta debito usu sensitivarum potentiarum, et debita dispositione phantasmatum. Huic modo dicendi videntur favere verba S. Thomae et hic, ubi vult intelligibilium primorum, quae intellectus naturaliter intelligit, conceptiones naturaliter esse in intellectu, et ab ipso naturaliter procedere; et ex hoc infert quod Verbum Dei seipsum naturaliter intelligentis, naturaliter a Patre procedit: ubi manifestum est ipsum de intellectione divina naturali quoad exercitium actus intelligere. Favent etiam verba ipsius, *Prima, par. quaest. 41, art. 2, ad quartum,* ubi respondens ad hanc propositionem: Omne verbum procedit a dicente per voluntatem; ait, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima quae naturaliter intelliguntur: ubi patet esse intentum de naturali intellectione quoad exercitium actus. Favet etiam quod dicitur in Qq., *de Potentia, quaest. 2, art. 3, ad tertium,* ubi ait S. Thomas quod oportet ponere statum in actu intellectus qui intellectum naturaliter consequitur, ita quod a voluntate non imperatur. Constat enim, quod imperium voluntatis circa actum alterius potentiae intelligitur quoad eius exercitium.

Alius modus est, quod intellectus intelligit prima principia naturaliter et necessario non quoad exercitium actus, sed tantum quoad specificationem, in quantum videlicet eis necessario assentit, posito quod circa illa actum eliciat. Huic modo favent verba S. Thomae, *Prima 2, q. 10, art. 2,* ubi ostendit voluntatem a nullo

obiecto quantum ad exercitium actus de necessitate moveri: quia potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare. Ex quo videtur velle, nullum actum intellectus quoad sui exercitium esse naturalem et necessarium. Favet etiam huic quod ubi S. Thomas explicat modum necessitatis intellectus erga prima principia, tantum de specificationis necessitate mentionem facit, ut patet *de Malo, q. 3, art. 3,* ubi postquam dixit quod tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; subiungit de intellectu, quod assentit ex necessitate primis principiis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire. Patet enim, quod ista est necessitas tantum quoad actus specificationem. Simile habetur *de Veritate, q. 24, art. 1, ad 20:* Et *1, p. q. 62, art. 8, ad 2.*

Licet autem utraque via sustentari possit, videtur tamen mihi, salvo semper meliori iudicio, dicendum, quod naturalitas et necessitas intellectus ad cognitionem primorum principiorum sit tantum respectu specificationis actus, inquantum videlicet intellectus est ad talem actum circa ipsa determinatus, qui est actus assensus, quia non potest illis non assentire: non autem respectu exercitii, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali consideratione principiorum, et voluntarie nos in aliorum cognitionem transferre, ac etiam ab aliorum consideratione cessando, voluntarie ipsa principia considerare.

Quod si *adducatur* dictum S. Thomae, *1, p. q. 82, art. 4, ad 3,* inquientis, quod omnem quidem motum voluntatis necesse est, quod praecedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; ex quo videtur velle, quod sit aliquis actus intelligendi qui quantum ad exercitium actus a voluntate non dependeat, quod quidem videtur esse verum duntaxat, de apprehensione eorum quae naturaliter ab intellectu cognoscuntur: — *Dicitur*, quod non loquitur de cognitione primorum principiorum aut primorum terminorum universalium, sed de cognitione quam quis primo habet dum de aliquo negocio incipit consiliari et considerare; oportet enim, cum non procedatur in infinitum in hoc quod intellectionem praecedit volitio et volitionem intellectio, esse statum in aliqua cognitione quam voluntas non imperat, sed aliquod principium altius intellectu nostro efficit, ut ibidem dicitur.

Non obstant etiam dicta S. Thomae superius allegata; quia ut patebit, ad propositum suum sufficit intellectum naturaliter et necessario ferri in prima principia quoad specificationem actus. — Et cum *dicitur,* quod imperium voluntatis circa actum alterius potentiae intelligitur quoad exercitium actus; hoc non est universaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specifica-

tionem actus, sicut patet in iis quae sunt fidei quibus intellectus ex imperio voluntatis assentit.

Istis praemissis, *dupliciter* possumus **ad dubium** respondere, secundum *duos modos* superius tactos.

Secundum enim **primum modum** diceretur, quod falsum est conceptiones intellectus nostri de his quae naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso non procedere, positis omnibus ex parte potentiarum cognoscitivarum ad eorum intellectionem requisitis. — Quum autem *probatur:* quia intellectus noster non semper ea intelligit; *dicitur* quod, hoc falsum est de intellectu coniuncto, positis omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessariis, licet verum sit de intellectu absolute sumpto. Quia enim non semper adest debita dispositio virium sensitivarum, neque debita phantasmatum dispositio; ideo non semper prima principia actu intelligit absolute, sed tunc tantum quando aliae dispositiones adsunt.

Iuxta **secundum** vero **modum**, dicitur primo, quod licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolute, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quae sunt conceptiones assensus, supposito quod aliquas conceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis formet: et sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem, supposito quod producantur. — Cum autem *infertur*, quod non poterit ex hoc concludi, Verbum divinum naturaliter a Deo procedere; *negatur.* Optime enim ex hoc quod in nostro intellectu invenitur, infert S. Thomas propositum suum de Verbo divino. Vult enim habere de intellectu nostro, quod sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sunt in ipso illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo et ipsa naturaliter cognoscit, ut ex supradictis apparet. — Ex quo infertur, quod similiter in intellectu divino eodem modo naturalitatis naturaliter est et procedit Verbum suiipsius a se naturaliter intellectum, quo et ipse seipsum naturaliter intelligit. Huic autem si addiderimus quod Deus seipsum naturaliter intelligit, et quoad specificationem actus, quia non potest se alio modo intelligere quam intelligat: et quoad exercitium actus; quia non potest se non intelligere; sequitur optime, Verbum suum suamque conceptionem qua seipsum intelligit, ab ipso naturaliter procedere, et quantum ad esse suum absolute, quia non potest non produci: et quantum ad sui speciem, quia non potest esse aliud Verbum quam sit.

Undecima conclusio est: *Verbum Dei est vere genitum a Deo dicente, et eius processio, generatio, vel nativitas dici potest.*

Probatur: Naturalis processus Verbi divini est in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae: Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia Verbum est eiusdem naturae cum

Deo dicente, et similitudo ipsius. — *Consequentia* vero probatur: quia in viventibus haec est verae generationis ratio, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. — *Confirmatur* auctoritate Psal. II, 7: *Ego hodie*, idest, in aeternitate, *genui te.*

Ex praedicta conclusione simul cum praecedenti *infert* S. Thomas, falsum esse, quod Pater genuerit Filium voluntate, ut Arriani dixerunt, quia quae voluntarie fiunt, non sunt naturalia.

Ad evidentiam conclusionis considerandum est, quod Verbum dicitur vere genitum, idest proprie, et eius similiter processio dicitur vere, idest proprie generatio, quae etiam nativitas dicitur, ad differentiam generationis communiter dictae in omnibus generabilibus et corruptibilibus, quae nihil aliud importat quam mutationem de non esse ad esse. In divinis enim non est generatio secundum quod dicit mutationem de non esse ad esse, sed bene quae est, *origo viventis a vivente coniuncto* etc. quae proprie etiam nativitas dicitur. Dicitur etiam vere et proprie generatio, hoc est, secundum propriam rationem generationis, non autem metaphorice.

Advertendum secundo, circa primam rationem, quod ista propositio: Naturalis processio Verbi est in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae; intelligitur quantum est ex ratione ipsius processionis. Nam licet Spiritus Sanctus procedat etiam ipse in similitudinem eius a quo est, et sit eiusdem naturae cum ipso, sua tamen processio non dicitur generatio, quia non convenit sibi ex ratione suae processionis, quae est amoris processio, sed tantum inquantum ipse est amor Dei, in quo quicquid est, ipsius est substantia, ut patet *1, p. q. 27, art, 4.* Et *de Potentia, quaest. 10, ar. 2.*

« *Qua ratione processio Divini Verbi, sit secundum similitudinem, et vera sit generatio cui competit habere esse naturale Dei* ».

Sed tunc **dubium** occurrit. Sicut enim ad rationem generationis pertinet similitudo geniti ad generantem absolute, ita ad eam pertinet ut talis similitudo secundum eandem naturam specificam sit secundum idem esse naturale specificum: ergo qua ratione ad hoc ut aliqua processio sit generatio, requiritur ut sit secundum rationem similitudinis, hoc est, ut ex propria ratione habeat quod productum sit simile producenti; eadem ratione requiritur ut secundum propriam rationem sibi conveniant omnia alia ad generationem requisita: et qua ratione, propter defectum illius conditionis, quae est esse secundum rationem similitudinis, quia scilicet hoc non convenit illi ex propria sua ratione, aliqua processio non est generatio; eadem ratione propter defectum aliorum quae sunt de ratione generationis, processio aliqua non erit generatio, quia non convenit aliquid alicui formaliter et essentialiter, nisi illi secundum

totam rationem suam conveniat. Constat autem quod processioni verbi ex ratione sua non convenit ut verbum sit eiusdem naturae cum producente verbum, tanquam idem naturale esse habens quod habet in seipsa res intellecta, cum videamus verbum humani intellectus intelligentis lapidem, non esse eiusdem esse naturalis cum lapide intellecto: Ergo sequetur quod nec etiam processio Verbi divini poterit dici generatio, sicut nec Spiritus Sancti processio.

Ad huius evidentiam *considerandum* est *primo,* quod cum loquimur de processione que est secundum rationem intellectus et secundum rationem voluntatis, non loquimur de processione qua ab istis aliquod extrinsecum procedit, sicut domus ab intellectu et voluntate artificis; sed de illa processione loquimur, qua aliquid illis intrinsecum procedit, quod est terminus intrinsecus operationis per quam complete est in actu. Secundum hoc ergo differt processio intellectus a processione voluntatis; quia cum intellectus ad hoc ordinetur, ut per ipsum natura intellectualis sit ipsum intelligibile in esse intellectuali, quod fit dum ipsum intelligibile recipitur in intellectu; tunc intellectus ultimam suam perfectionem actualem consequitur, quando est actu informatus similitudine intelligibilis secundum actum perfectum: et quia per ipsam processionem intellectus qua producitur verbum, et expressa similitudo rei intellectae constituitur in tali actu perfecto, ideo talis processio ex sua ratione habet, ut sit secundum rationem similitudinis, idest ut procedens per talem actum sit similitudo rei intellectae, per quam intellectus actu intelligens rei intellectae assimilatur, et est ipsa res intellecta secundum esse intellectuale et immateriale; et per consequens ut etiam sit similitudo intelligentis specie obiecti informati, qua sicut forma conceptum rei intellectae in seipso producit. Voluntas autem non ad hoc est instituta, ut sit ipsa res volita, sed ut in rem volitam inclinetur et moveatur: ideo ipsa non constituitur in actu completo per hoc quod similitudinem rei volitae in seipsa habeat, sed per hoc quod in rem volitam actualiter inclinatur: et ideo processio illa qua in actu completo constituitur, non est ex sua ratione secundum rationem similitudinis, quasi videlicet ex ipsa procedat similitudo voliti per quam voluntas illi assimiletur, sed magis secundum rationem cuiusdam impulsus consideratur, inquantum per ipsam aliquid procedit quo voluntas impellitur et inclinatur in rem volitam.

Ex his sequitur non esse mentem S. Thomae, cum inquit in locis praeallegatis, absolute loquendo de intellectu, processionem quae est secundum rationem intellectus, esse secundum rationem similitudinis; quod per talem processionem procedat aliquid simile intellectui producenti quantum ad naturam ipsius intellectus, sed aliquid simile rei intellectae. Illud enim non est intentum in illis locis, ut apparet ex verbis ipsius: loquitur enim de similitudine

ad rem intellectam quae est intellectus obiectum, sicut de voluntate inquit, eius processionem, quae scilicet secundum rationem voluntatis attenditur, considerari secundum rationem impellentis et moventis, non quidem in ipsam voluntatem, sed in aliquid volitum.

Considerandum secundo, quod *dupliciter* considerari processio Verbi divini potest. *Uno modo* absolute, inquantum verbi processio est. *Alio modo,* inquantum talis species per se processionis Verbi, quae est perfectissima. Si consideretur absolute, inquantum verbi processio: sic non habet ex hoc ut sit generatio, cum non omnis verbi processio sit generatio, ut in nobis apparet. Si autem consideretur, ut est talis species processionis Verbi, quae inquam, perfectissima est, utpote perfectissimam cognitionem concomitans, sic habet quod sit generatio. Ex communi enim ratione processionis verbi habet, quod productum sit simile producenti secundum eandem rationem: lapis enim in anima, et lapis extra animam, eiusdem rationis sunt, immo unum est alterius ratio, ut in praecedentibus est ostensum. Ex eo vero quod est perfectissima processio, habet ut productum habeat idem etiam esse naturale cum producente formaliter, scilicet cum re intellecta; quanto enim cognitio perfectior est, tanto verbum per ipsam productum est intimius et magis unitum. Processio autem amoris divini, neque ex communi ratione processionis amoris, inquantum huiusmodi, habet quod procedens sit simile producenti secundum eandem rationem speciei; neque ex hoc quod est perfectissima amoris processio habet, ut procedens idem naturale esse habeat cum producente: quia non quanto processio amoris est perfectior, tanto per illam productum est secundum se aut secundum suam similitudinem intimius producenti; sed habet quod eiusdem naturae sit cum producente, et eiusdem esse, quia est res existens in divina natura, a qua nihil in divinis existens potest esse diversum: ideo nullo modo sibi ratio generationis potest convenire.

Ad dubium ergo *negatur,* quod eadem ratione sequatur processionem Verbi divini non esse generationem. — Cum *probatur,* quia sibi ex propria ratione non convenit, quod productum per ipsam sit eiusdem esse naturalis cum producente; — *dicitur* quod, licet hoc non conveniat sibi inquantum est absolute processio verbi, convenit tamen sibi inquantum est processio verbi procedentis ab intellectu intelligentis seipsum perfectissimo modo, et sic convenit sibi ex eo quod est perfectissima species processionis Verbi.

Si *instetur,* quia eadem ratione dicetur, quod processioni amoris divini convenit ut productum per ipsam sit simile producenti, non quidem inquantum absolute est processio amoris, sed inquantum est processio amoris Dei amantis seipsum; — *dicitur* quod hoc non est verum, quia quod Spiritus Sanctus sit eiusdem omnino naturae

cum producente, provenit, quia est amor in Deo existens, in quo nihil est quod non sit natura ipsius, non autem inquantum procedit processione amoris quocunque modo. Neque enim hoc habet, quia procedit processione amoris, inquantum huiusmodi, neque quia perfectissima per se specie talis processionis procedit, ut dictum est. Quod autem Verbum divinum sit eiusdem naturae, et habeat idem esse cum producente, evenit non solum quia est aliquid in divina natura, sed quia procedit perfectissima specie processionis verbi quae perfectissimam cognitionem concomitatur. Unde S. Thomas, *Prima par. q. 27, art. 1, ad secundum*, arguit, Verbum divinum esse perfecte unum cum eo a quo procedit, quia quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intelligibilis est magis intima intelligenti, divinum autem intelligere est perfectissimum.

Circa *corollarium* inductum, considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Prima par. quaest. 41, ar. 2*, quod non sic negatur, Patrem Filium voluntate genuisse, quasi nullum actum voluntas divina habuerit circa generationem Filii; sed quia habuit quidem voluntatem concomitantem inquantum voluit generationem, sicut voluit nos esse homines, non autem habuit voluntatem tanquam causam, aut principium productivum, eo modo quo dicimus Deum creaturas voluntate produxisse. Ratio autem huius est, quia quod voluntate producitur tanquam principio, potest esse et non esse, cum voluntas inquantum huiusmodi, ut videlicet a natura distinguitur, non sit ad unum determinata, sed ad opposita se habeat, Filius autem in divinis non potuit non esse.

« *An voluntas concomitans, generationem Filii secundum rationem praecedat* ».

Utrum autem voluntas concomitans, quae scilicet fertur in generationem Filii tanquam in obiectum, praecedat, secundum intellectum, generationem Filii, an scilicet prius, secundum intellectum, Pater voluit generare Filium quam genuerit; **dubium** est in doctrina S. Thomae.

Quidam enim sequentes doctrinam Scoti in *Primo Sent. dist. 6*, tenent quod praecedit.

1° Tum quia S. Thomas, *Prima par. quaest. 33, art. 3, ad primum,* tenet quod absoluta communia toti Trinitati, sunt priora notionalibus: constat, autem quod velle generationem Filii, sicut velle essentiam divinam, est absolutum toti Trinitati commune.

2° Tum quoniam constat, processionem Spiritus Sancti prius amari quam oriri, eo quod Pater amando se et Filium et Spiritum Sanctum, atque spirationem ipsam, spirat Spiritum Sanctum.

Posset etiam haec opinio *confirmari*, quia id quod Filio per generationem communicatur a Patre, secundum rationem praeintelligitur in Patre ante generationem. Velle autem communicatur Filio a Patre, sicut et voluntas: Ergo etc.

Capreolus vero, in *Primo Sent. dist. 6,* tenet quod licet concomitetur generationem Filii, non tamen antecedit secundum intellectum. Hoc autem esse de mente S. Thomae ostendit ex dictis eius in Qq. *de Potentia, q. 2, art. 3*, ubi expresse hoc tenere videtur, inquiens quod respectu generationis Filii non est voluntas praecedens, nec tempore, nec intellectu, sed tantum voluntas concomitans.

Quamvis autem utraque opinio sustentari aliquo modo possit, opinio tamen Capreoli, meo iudicio, magis videtur ad mentem S. Thomae esse, propter verba ipsius allegata in *quaest. de Potentia Dei*, quae expresse ponunt respectu generationis Filii non esse voluntatem praecedentem, neque tempore, neque intellectu. — *Nec valet* dicere, quod per voluntatem praecedentem tempore vel natura, intelligit voluntatem ut principium. Nam sic intelligendo, non satisfaceret per illam responsionem argumento probanti Patrem produxisse Filium non tantum voluntate concomitante, sed etiam voluntate ut principio, hac ratione: quia quamvis voluntas non praecedat tempore generationem Filii, praecedit tamen intellectu. Ergo potest poni principium Filii. Si enim sensus responsionis esset, quod respectu generationis Filii non est voluntas praecedens tempore nec intellectu ut principium, responderetur conclusioni, negando scilicet quod possit poni voluntas ut principium generationis; non autem praemissis, quod est hominis ineruditi. Unde magis dicendum est, quod cum argumentum ex hoc probet posse poni voluntatem principium generationis Filii, quia voluntas praecedit ipsam intellectu, licet non praecedat tempore; negat S. Thomas hoc assumptum, absolute inquiens, quod neque tempore, neque intellectu praecedit, et ideo intentum non sequitur, scilicet quod possit esse principium.

Confirmatur propositum, quia etiam secundum intellectum non videtur quomodo actui indivisibili a natura alicuius suppositi, naturali necessitate provenienti, et nullo modo impedibili, possit alius eiusdem suppositi illi praeintelligi secundum verum ordinem intellectus. Cum enim nihil praeintelligatur naturae ipsius suppositi, nullus etiam actus potest huiusmodi naturali operationi praeintelligi, sed bene possunt intelligi simul esse plures ipsius operationes naturales, et sic unam alteri comitem esse: in proposito autem magis debet dici actum generationis Filii praecedere voluntatem intellectu quam econverso, si aliquis ordo inter huiusmodi actus poni debeat; quia intellectus secundum se voluntatem praecedit: et ut superius est ostensum, in ordine intellectus et voluntatis

oportet esse statum in aliquo actu intellectus qui sibi naturaliter conveniat, et qui a voluntate non praeveniatur, cum voluntas non feratur nisi in cognitum.

Non obstat autem quod **primo** obiicitur: communia esse priora notionalibus: hoc enim verum est de communibus ex sua ratione significantibus essentiam, cuiusmodi est hoc quod dico: Deus, non autem de communibus significantibus operationem, cuiusmodi est velle; constat enim quod Filio non convenit prius secundum intellectum velle amare quam esse Filium, cum non possit intelligi operari antequam intelligatur esse.

Si instetur, quod licet operatio communis non sit prior aliquo proprio, quale est proprietas constitutiva personae: operatio tamen toti Trinitati communis est prior in uno supposito operatione propria ipsius: sicut et natura communis est prior, secundum intellectum, natura propria in eodem supposito: — *Dicitur*, quod licet fortassis illud esset verum de operatione communi, inclusa essentialiter in propria, sicut intelligere includitur in hoc quod est dicere; quod non affirmo: non est tamen verum de operatione communi quae non includitur essentialiter in propria, cuiusmodi est velle generationem Filii respectu ipsius generationis: satis enim est, quod propriam operationem huiusmodi communis operatio concomitetur: ita quod una sine altera non sit, et praesertim quando propria operatio est operatio potentiae prioris secundum rationem: communis autem operatio est operatio potentiae posterioris.

Si iterum instetur: quia si concedatur operationem communem inclusam essentialiter in propria, scilicet intelligere, esse priorem generatione secundum intellectum: quia videlicet intelligamus Patrem prius intelligere absolute quam generare Filium per actum intellectus, eadem ratione videtur sequi quod prius velit generare quam generet, quum voluntas concomitetur intellectum:— *Dicitur*, quod licet in *actu signato* concederetur quod intelligere absolute sumptum praecedit, secundum intellectum, ipsum dicere quod est generare Filium; quia ratio illius communis est prior ratione propria, et in illa includitur, sicut ratio animalis est prior ratione hominis; non concederetur tamen in *actu exercito* de intelligere respectu huius obiecti: ita videlicet, quod intelligamus Patrem prius intelligere generationem Filii quam dicat Filium; quia Pater nullo alio modo intelligit quam dicendo et generando Filium: et sic quandocunque apprehenditur ipsum actualiter aliquod obiectum determinatum intelligere, necesse est ut apprehendatur Filium generare, in quo et se et unumquodque, intelligit: ideo non sequitur quod prius secundum intellectum velit generare, quam generet.

Non obstat etiam quod **secundo** loco inducitur. Nam falsum est Patrem prius amare se et Filium, atque etiam ipsam spiratio-

nem secundum intellectum, quam spirare Spiritum Sanctum, cum ipsum amare Patris sit spirare.

Ad confirmationem autem dicitur, quod licet velle quantum ad entitatem quam dicit, vi generationis communicetur Filio, et praeintelligatur esse in Patre, non tamen quantum ad habitudinem ad rem volitam vi generationis communicatur, cum sit habitudo rationis: ideo neque sic praeintelligitur in Patre; sed sequitur, secundum nostrum modum intelligendi, ipsum intelligere quo Filius generatur, et ipsum concomitatur.

Duodecima conclusio est: *Filius Dei est Patri aequalis.*

Probatur primo: Verbum Dei est Deo aequale, quia non minus est quod Deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est: alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum intelligere esset suum esse: Ergo etc: — Probatur *consequentia;* quia ipsum Verbum est Filius Dei.

Ad evidentiam antecedentis huius rationis considerandum est, quod de ratione verbi intellectualis est quod sit repraesentativum rei intellectae, et quod per ipsum intellectus intelligat: ideo Verbum divinum, inquantum verbum, esse aequale Deo, nihil aliud est quam repraesentare quicquid est Dei. Hoc autem optime ostenditur ex hoc, quod non minus est, quod Deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est. Quum enim tantum extendatur repraesentatio verbi quantum se extendit intellectio, quum intellectio non fiat nisi mediante verbi repraesentatione, optime sequitur, si intellectio Dei adaequat ipsum Deum, quod ipsum etiam repraesentatio verbi adaequat.

Attendendum secundo, quod licet verbum, inquantum verbum, esse aequale Deo, nihil aliud sit quam ipsum omnia quae Dei sunt, intelligibiliter repraesentare; quia tamen Verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo intelligente seipsum, hanc aequalitatem repraesentationis concomitatur aequalitas perfectionis et esse: quum enim sit aequale in repraesentando, et repraesentet Deum, sicut eiusdem naturae et essentiae cum ipso; necesse est ut sit etiam aequale in essendi perfectione. Ideo convenienter ex aequalitate verbi, infertur aequalitas Filii, ex eo quod ipsum Verbum sit Filius.

Secundo: Filius Dei habet veram speciem et naturam Patris quum sit Deus: Ergo est illi aequalis. — Probatur *consequentia*: Tum quia cuilibet naturae determinata quantitas debetur: Tum quia filius apud nos perducitur ad aequalitatem patris in fine generationis et augmenti, nisi sit defectus ex parte materiae, aut ex parte virtutis agentis: et quod a principio nascatur minor parte est quia procedit de potentia ad actum, et de imperfecto ad perfectum. Nullum autem horum est in divina generatione, quum

non sit ex materia, nec per exitum de potentia ad actum, nec sit defectus ex parte potentiae.

Circa istam propositionem: *Cuilibet naturae determinata quantitas debetur*: advertendum, ex doctrina S. Thomae, *4 Sent. dist. 44, q. 1. ar. 3. quaestiunc. 2.* omissa longa disputatione, quae de maximo et minimo fieri consuevit; quod sensus eius est, omnem naturam specificam determinare sibi certam latitudinem quantitatis intra quam continetur, ita quod extra illam latitudinem non invenitur neque inferius neque superius, et unumquodque individuum illius naturae secundum suam individualem naturam determinat sibi certum gradum illius latitudinis, ad quem, nisi sit aliquid impediens, pervenit; puta si dicamus quod natura humana determinat sibi hanc latitudinem quantitatis quae est ab uno palmo ad decem palmos inclusive, ita quod non invenitur homo habens quantitatem minorem palmo, neque homo habens maiorem quantitatem quantitate decem palmorum et quod si adsit materia sufficiens, nullumque sit impedimentum, unusquisque homo habet illum gradum quantitatis qui naturae suae individuali conveniens est: et intelligitur etiam, quod hoc convenit cuiuslibet naturae ab intrinseco, hoc est, quod maior quantitas illa quae ponitur minima, non potest talem naturam consequi, neque similiter maior illa quae ponitur maxima. Huius autem rationem assignat S. Thomas, *Prima par. q. 7. ar. 3,* et ubicunque de hac materia loquitur, quia determinatam formam determinatamque naturam consequuntur determinata accidentia, idest, formam et naturam ad aliquem gradum entium limitatam, ab aliisque naturis distinctam, consequuntur accidentia et secundum speciem et secundum gradum certa et limitata. Videmus enim nivem sibi determinare inter colores albedinem, et in specie albedinis determinare sibi perfectum gradum, aut gradum gradu albedinis multarum rerum intensiorem, usque ad aliquem determinatum terminum, sive sit supremus gradus, sive aliquis supremo inferior: Constat autem quantitatem esse unum de accidentibus consequentibus formam et essentiam rei quantae. Idcirco necesse est dicere, unamquamque naturam rei quantae sibi determinatum gradum quantitatis, et quantum ad parvitatem et quantum ad magnitudinem, determinare.

Ex quibus patet, quod non solum unum numero individuum determinat sibi quantitatem, ita quod a forma ipsius proveniat determinatus gradus quantitatis, et non possit ab ipsa maior aut minor gradus provenire; sed etiam quod ipsa natura specifica aliquam latitudinem quantitatis sibi determinat, ita quod si aliquod individuum illius naturae habeat summum gradum illius latitudinis non solum ipsum a sua forma non potest in maius augeri, sed nec etiam aliud individuum eiusdem naturae ipso maius esse potest: et istud videtur esse de mente Aristotelis, Primo *Physic. text. 36*, et Secundo *De anima, text. 41,* et Commentatoris: Quod

dictum est de quantitate extensiva, de quantitate etiam intensiva et perfectionali est intelligendum. — Ex hac autem declaratione patet; vim rationis S. Thomae in hoc consistere, quod cum Filius Dei habeat speciem et naturam Patris, non solum scilicet eandem secundum speciem, sed etiam eandem numero; et cum unamquamque naturam consequatur determinata quantitas, necesse est ut Filius etiam eandem quantitatem cum Patre habeat, et consequenter quod sit illi aequalis.

Confirmatio vero, ex his quae in rebus materialibus inveniuntur, secundum hoc fundamentum procedit: quod sicut apud nos filius pervenit ad aequalitatem patris, nisi adsit impedimentum, inquantum pater sicut causat in filio suam naturam specificam, et alias suas conditiones individuales, secundum scilicet similitudinem, non autem secundnm identitatem numeralem, nisi sit impedimentum; ita etiam causat eam quantitatem quae sibi ex sua natura individuali convenit: ita multo magis in divinis, ubi nihil est quod impedimentum afferat, Pater producit in Filio simul cum sua natura et substantia etiam suam quantitatem virtutis, et sic producit Filium sibi aequalem.

Advertendum autem, cum dicitur, Filium Dei habere speciem et naturam Patris, quod species ibi non accipitur proprie, prout dicit aliquid sub assignato genere contentum: quia cum Deus in nullo genere contineatur, non est etiam ad aliquam speciem determinatus, sed accipitur pro essentia qua Deus ab omni alia re distinguitur, sicut una species in creaturis distinguitur ab omni alia specie.

Tertio arguitur: Si Filius esset Patri inaequalis, alia numero esset magnitudo Patris et Filii: Hoc est falsum, quia cum divina magnitudo sit Dei essentia, esset alia numero essentia Patris et Filii: Ergo etc. — Probatur *sequela;* quia eadem numero quantitas non potest seipsa maior esse aut minor.

Advertendum est, quod istam consequentiam implicite tangit S. Thomas: Filius non est inaequalis Patri, ergo est illi aequalis. Quae quidem consequentia licet non teneat in his quae quantitatem non habent, aut quorum unum non est quantum; in his tamen quorum unumquodque est quantum, sicut in proposito supponitur de Patre et Filio quantum ad quantitatem virtutis et perfectionis, tenet: quum enim aequale aut inaequale sit passio quantitatis, de omnibus duobus quantis est verum dicere, quod aut sunt aequalia, aut sunt inaequalia: et ideo si ponatur illa non esse inaequalia, optime sequitur: ergo sunt aequalia.

Confirmatur conclusio auctoritate Ioan. V, 18, et Apostoli ad Philipp. II, 6: *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.*

Ad evidentiam autem huius conclusionis, considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *Prima p. quaest. 42, art. 1, ad quartum:* et *Primo Sent. dist. 31, quaest. 1, art. 1*, quod aequalitas ista quae est inter divinas personas, non est relatio realis, sicut aequalitas quae est inter duo quanta, sed est relatio rationis; quia cum in divina persona non sit nisi essentia et relatio, ex parte essentiae non habet aequalitas quod sit relatio realis, quum sit una numero essentia in omnibus divinis personis: eiusdem autem ad seipsum non sit relatio realis. Non etiam hoc habet ex parte relationis, quia relatio non refertur ad relationem, relatione reali, alioquin esset processus in infinitum in relationibus. — Unde si quaeratur an Filius sit realiter aequalis Patri; dicitur quod Filium dici realiter aequalem Patri, potest *dupliciter* intelligi: *Uno modo,* propter realem relationem aequalitatis ad Patrem, et sic Filius non dicitur realiter aequalis Patri. *Aut* propter unitatem essentiae, quae relationi aequalitatis praesupponitur, et propter distinctionem realem relationum personalium, et sic dicitur realiter aequalis, quia realiter habet illam eandem numero essentiam et magnitudinem quam habet Pater, et a Patre reali relatione originis distinguitur.

Contra hoc autem **arguit** Scotus, *Primo sent., dist. 31,* et *quolib. quaest. 6,* quia relatio realis acquirit ista *tria,* scilicet, quod *fundamentum* sit reale, quod *extrema* sint realia et realiter distincta, et quod ipsa *relatio* ex natura rei insit extremis absque omni operatione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsecae. Haec autem in aequalitate divina inveniuntur, ut patet.

Sed **respondetur,** quod deficit secunda conditio, quia extrema non sunt realiter distincta secundum fundamentum relationis, quod intelligitur in illa conditione. Non enim essentia et magnitudo divina super quam fundatur aequalitas, est alia in una persona, et alia in alia, sed est una numero in omnibus.

Sed contra istam responsionem *instatur:* Paternitas et filiatio sunt relationes reales, et tamen non habent fundamenta distincta, quum fundentur super essentia divina, quae est una etc.

Respondetur: — Et *dicitur primo,* quod relationes personales secundum rem, nullum habent fundamentum, quum sint subsistentes, nec tamen sequitur quod sint relationes rationis, utpote non habentes aliquod fundamentum in re. Nam verum quidem est in relationibus quae sunt in genere, et sunt accidentia, quod requiritur aliquod fundamentum: et non existente fundamento nulla est relatio realis: sed in relationibus extra genus et per se subsistentibus non requiritur aliquod fundamentum ad earum realitatem, sed sufficit quod ipsae ex sui natura sint relationes quae subsistunt: sicut enim non requirunt aliquod suppositum in quo reci-

piantur, sed sunt ipsa supposita, ita neque aliquod aliud fundamentum requirunt.

Dicitur secundo, quod secundum nostrum modum intelligendi et significandi, istae relationes intelliguntur habere aliquod fundamentum, illud autem non est essentia, ut putat Scotus, sed productio active et passive significata; paternitas enim super generare, filiatio vero super generari fundatur. Nam licet generare et generari sint idem quod paternitas et filiatio in divinis: quia tamen non significantur per modum relationis, sed per modum actionis et passionis, possunt intelligi ut significantur tanquam relationum fundamenta.

Hanc difficultatem abunde pertractat Capreolus in *31, dist. primi lib.* ideo non oportet immorari.

Decimatertia conclusio est: *Recte Verbum Dei potest dici a Deo conceptum.*

Probatur. Verbum Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. — *Confirmatur* auctoritate Proverbiorum, Octavo, 24, quum dicitur: *Nondum erant abyssi, et ego concepta eram.*

Ad manifestationem autem huius conclusionis *notat primo,* S. Thomas, quod differentia est inter conceptionem Verbi Dei, et materialem animalium conceptionem: quia proles quandiu concepta est, et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum diversa: et ideo aliud est conceptio, et aliud partus. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente, cum sola relatione distinguantur: ideo ibi et conceptio et partus idem est, quod significatur, quum in eadem auctoritate subditur: *Ante colles ego parturiebar* (Prov. VIII, 25).

Notat secundo, quod quia conceptio et partus in corporalibus cum motu et successione sunt; ideo necesse est ut id quod concipitur, nondum sit: et quod parturitur, nondum sit a parturiente distinctum: conceptio autem et partus intelligibilis verbi, non est cum motu et successione: ideo simul dum concipitur, est: et dum parturitur, habet esse distinctum. — *Declaratur* in illuminatione. Hoc autem Verbo divino convenit, etiam hac particulari ratione, quod eius conceptio et partus in aeternitate sunt, in qua prius et posterius esse non possunt.

Confirmatur eadem auctoritate cum dicitur: *Quando praeparabat coelos, aderam* (Prov. VIII, 27).

Ex his *infertur,* quod cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, deinde adsit partu-

rienti; in divina generatione simul Verbum concipitur, parturitur, et adest.

Notat tertio, quod sicut ad insinuandum perfectam distinctionem Verbi a generante, generatio Verbi dicitur partus, ita et dicitur generatio ex utero, secundum illud Psalmistae (CIX, 3): *Ante Luciferum genui te.* Ad ostendendum vero quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur Ioannis Primo, 18, quod *est in sinu Patris.*

Notat ultimo, quod in generatione carnali est virtus activa, a qua dicitur pater; et virtus passiva, a qua dicitur mater. Unde quaedam conveniunt patri, sicut dare naturam et speciem: quaedam vero matri, sicut concipere et parturire. In generatione vero Verbi, non competit ratio matris, sed tantum patris, cum intelligere divinum non sit per virtutem passivam, sed quasi activam, eo quod intellectus divinus sit tantum in actu: ideo omnia Patri attribuuntur in Sacris Scripturis. Dicitur enim et dare Filio vitam, et concipere, et parturire.

Attendendum est, quum inquit S. Thomas: *Matrem in carnali generatione a virtute passiva dici:* quod hoc non est sic intelligendum quasi respectu generationis animalis, mater habeat tantum potentiam passivam, et nullo modo activam, ut quidam videntur S. Thomae attribuere: sed quia respectu formationis corporis et organizationis mater se habet duntaxat passive, inquantum ex suo sanguine formatur atque organizatur corpus: quum hoc autem stat, quod etiam quantum ad aliquid active se habeat. Nam (ut habetur ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 32, ar. 4:* et *3, sent. d. 3, q. 2, art. 1*), quum tria inveniantur in hominis generatione, scilicet formatio ac organizatio corporis, quod est principale in generatione: praeparatio materiae, ut sit apta formationi et organizationi corporis humani, quod praecedit organizationem et formationem: atque etiam bona prolis dispositio, quod concomitatur vel sequitur dictam formationem: quantum ad primum, mater se habet tantum passive, quia quod praeparavit et ministravit ad formationem et organizationem corporis, ad ipsam formationem materialiter tantum se habet; est enim id ex quo tanquam ex materia formatur corpus: quantum vero ad alia duo, active se habet. Nam in matre est virtus activa qua praeparatur sanguis eius et disponitur ut ex ipso humanum corpus formari possit: similiter in eius matrice est virtus quae proli conceptae fomentum praebet et meliorationem, ut est de mente Avicennae in capitulo *De diluviis.*

Ex quo patet, rationem Scoti in *3, Sent. dist. 4,* contra Divum Thomam nullam esse, quum arguit: quum masculus et femina sint eiusdem speciei, oportere ut earum formas similes virtutes consequantur: et sic quum formam maris consequatur vegetativa virtus activa, necesse est ut et virtus vegetativa femi-

nae sit activa. — Conceditur utique quod infertur, nec hoc est contra doctrinam S. Thomae. Nam concedit ipse virtutem generativam esse activam tam in femina quam in mare: sed dicit hanc perfectam esse in mare, et se extendere ad formationem generati: in femina autem imperfectam esse, et non se extendere usque ad generati formationem, sed tantum ad praeparationem materiae, aut etiam ad aliquam prolis conceptae meliorationem. Unde licet virtus generativa feminae sit activa, dicitur tamen ad generationem passive concurrere, non autem active, quia quamvis ad aliqua active se habeat, ad formationem tamen prolis (quod est principale in generatione) passive tantum se habet, dum videlicet ex materia ab ipsa praeparata formatur proles.

Advertendum etiam, cum dicitur: *Intelligere divinum non esse per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam;* quod differentia est inter intellectum humanum et intellectum divinum; quia intellectus humanus movetur a rebus intelligibilibus, et ideo dicitur virtus passiva, utpote quae ad suum obiectum comparatur sicut passivum ad activum: ex quo sequitur quod intelligere humanum sit per virtutem passivam. Intellectus autem divinus non movetur a suo obiecto, sed est illi omnino idem: ideo non dicitur virtus passiva: et per consequens intelligere divinum non est per virtutem passivam. Dicitur autem esse non per virtutem activam simpliciter, sed quasi per activam, quia intellectus divinus non proprie est causa et virtus activa respectu sui actus, cum ab ipso nec secundum substantiam neque secundum esse distinguatur: sed dicitur quasi activa, quia si per opus intellectus distinguatur, intelligimus ipsum actum intellectus non causari in ipso ab obiecto, sed tantum intellectum ex se existentem in actu esse principium productivum ipsius.

CAPUT XII.

QUOMODO FILIUS DEI DICATUR DEI SAPIENTIA.

Quia in superioribus ea quae de Sapientia divina in auctoritate allegata superius, Proverbiorum Octavo, dicuntur. ad Verbi generationem adduxit S. Thomas, divina Sapientia pro Verbo divino utens; vult ex rebus humanis ostendere, quod convenienter per divinam Sapientiam Dei Verbum potest intelligi.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo,* infert unum corollarium. *Tertio*, removet quoddam dubium.

Quantum ad primum. — *Praemittit primo,* quod sapientia in homine dicitur quidam habitus quo mens nostra perficitur in cognitione divinorum: sed et conceptio sive Verbum interius de divinis per ipsum habitum formata, etiam sapientiae nomen accipere solet, sicut actus nominibus habituum a quibus procedunt, nominari solent, sicut enim quod iuste fit, interdum iustitia dicitur, et sic de aliis: ita et quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia.

Praemittit secundo, quod in Deo sapientia dicitur ex eo quod seipsum cognoscit: sed tamen haec non est habitus, sed eius essentia, cum non intelligat Deus per speciem, sed per essentiam; immo et ipsum eius intelligere sit eius essentia.

Tunc **arguit** sic: Filius Dei est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum: Ergo tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita Sapientia dicitur. — Patet *consequentia* ex iis quae praemissa sunt.

Confirmatur conclusio, quia Apost. I ad Corinth. I, 24, *Christum Dei sapientiam* nominat.

Quantum ad secundum, infert S. Thomas, quod convenienter Verbum sapientiae divinae *splendor lucis* nominatur ab Apostolo (Hebr. I, 3). — *Probatur:* Sapientiae Verbum mente conceptum, est quaedam manifestatio eius, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur: et sapientia divina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia lucis manifestatio, splendor ipsius est ab ipsa procedens.

Confirmatur ratio, quia Filius manifestationem Patris sibi ascribit. Ioannis XVII, 5-6: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.*

Quantum ad tertium: Quia posset aliquis ex praedictis existimare sapientiae nomen soli Filio convenire; hoc removet S. Thomas et ait, quod licet Verbum Dei proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum, oportet Patri et Filio commune esse: cum sapientia quae per Verbum resplendet sit Patris: essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

Ad evidentiam eius quod dictum est: *sapientiam in nobis habitum esse, non autem in Deo;* considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 49, ar. 4*, et *q. 50, art. 6,* quod cum de ratione eius quod disponitur per habitum, sit ut aliquid potentialitatis habeat, sicut se habet intellectus ad potentiam, ita se habet ad hoc ut per habitum intelligat. *Tripliciter* autem intellectus se habet ad potentiam, sicut est triplex ordo intellectuum. — Nam intellectus humanus cum sit pura potentia in genere intelligibilium, ut superius est ostensum, est omnino in potentia respectu omnium intelligibilium: ideo respectu omnium quae intelligere habet, indiget aliquo habitu superaddito per quem intelligat. — Intellectus vero angelicus non est pura potentia in genere intelligibilium, sed nec etiam purus actus: ideo non est in potentia respectu omnium intelligibilium, sed partim in potentia, et partim in actu: respectu enim suiipsius est in actu, respectu vero aliorum est in potentia, quantum scilicet ad actualem eorum considerationem: ideo Angelus ad cognoscendum seipsum, habitu non indiget, sed se per suam essentiam cognoscit, ad cognoscendum autem alia a se, indiget habitu superaddito, nisi forte sint talia quae cum essentia sua talem habeant connexionem, ut simul cum ipsa per ipsam essentiam cognoscantur. — Intellectus autem divinus nullo modo est potentia, sed est purus et simplicissimus actus: ideo respectu nullius intelligibilis est in potentia, sed respectu omnium semper est in actu, et propterea nihil per habitum superadditum intelligit, sed per suam essentiam. Ex quibus sequitur, cum sapientia nihil aliud sit quam principium quo res altissimae cognoscuntur, ad horum autem cognitionem tam intellectus angelicus quam humanus in potentia se habeat, intellectus autem divinus in actu puro; quod sapientia tam in Angelis quam in hominibus est habitus, in Deo autem non est habitus, sed est eius essentia per quam omnia semper actu intelligit.

Circa rationem assignatam in litera, quare sapientia in Deo non sit habitus, quia videlicet non intelligit per speciem; advertendum, quod supponit S. Thomas, habitum intellectus aut esse speciem intellectualem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum, cum declaratum est ad habitum scientiae

species intelligibiles antecedenter se habere; et ideo optime sequitur: si Deus per speciem non intelligit, quod non intelligat per habitum.

Pro *declaratione corollarii* considerandum est, quod cum lux sit qualitas per se visibilis, sicut scilicet, quo aliquid videtur; proprie dicitur lux secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur: splendor vero dicitur lumen in alio causatum: ideo et transumptive lux dicitur in spiritualibus, idest, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quod est in intelligente in actu, a quo aliis fit intellectualis manifestatio: splendor vero, dicitur id causatum a luce quo ipsa intellectualis cognitio aliis manifestatur. Propter hoc inquit S. Thomas, quod sapientia divina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, idest, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se, ut in ipso Deo intelligente existens: splendor vero est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, idest, aliquid ab ipsa actuali cognitione divina procedens, quo divina cognitio manifestatur.

Circa *dubii remotionem,* considerandum est, quod per nomen sapientiae absolute dictum, intelligit S. Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitante: sicut per oppositum, quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiae non dicitur absolute, sed cum adiunctione huius nominis, genita. Vult ergo quod si nomen sapientiae accipiatur sine alterius nominis limitantis adiunctione commune est Patri et Filio. Sicut enim Filius est sapiens et sapientia, ita Pater et est sapiens et est sapientia; quia videlicet sapientia tunc nihil aliud dicit nisi essentiam divinam secundum quod per ipsam Deus seipsum cognoscit. Essentia autem divina communis est omnibus Personis. Sed si accipiatur cum adiunctione huius nominis *genita,* sive *concepta,* non est commune, sed proprium Filio: solus enim Filius dicitur sapientia genita: non autem Pater, qui a nullo procedit, neque etiam Spiritus Sanctus, qui non procedit per actum intellectus, sed voluntatis. Nam sapientia genita non dicit solam divinam essentiam, sed ipsam essentiam cum habitudine geniti et concepti, quam habitudinem soli Filio convenire constat.

CAPUT XIII.

QUOD NON EST NISI UNUS FILIUS IN DIVINIS.

Postquam ostendit S. Thomas, generationem esse in divinis, et quod intelligibiliter est accipienda; nunc non posse esse plures filios in divinis, vult ostendere.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo,* ostendit propositum. *Secundo* divini Verbi conditiones declarat.

Circa primum, *duo* facit. *Primo,* probat intentum. *Secundo,* removet quaedam dubia.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Una sola generatio est in divinis, et unicus Filius solus a Patre genitus.**

Probatur. Deus seipsum uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse. Ergo Verbum Dei est unicum tantum. Ergo etc. — *Primam consequentiam* relinquit manifestam, hoc supposito, scilicet quod Deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligit. — *Secundam* vero *consequentiam* probat; quia in divinis nihil aliud est Filii generatio quam Verbi conceptio.

Confirmatur conclusio auctoritate Ioann. Primo, 14: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.*

Advertendum, quod conclusio *duplicem* potest habere sensum. *Primus* est, quod non potest esse nisi unicus Filius a Patre genitus, idest Pater non potest nisi unicum Filium generare. Et ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens: quia enim Pater et se et omnia alia unico actu intelligit, non autem pluribus intellectionibus, nec potest aliter esse; sequitur quod unicum tantum verbum producat, nec possit aliud verbum aut alium Filium, producere. *Secundus* est, quod non tantum non potest Pater habere plures filios; sed nec etiam possunt esse plures filii, ita videlicet quod Pater unum producat, et Filius alium: et ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex iis quae dicuntur *de Poten. q. 9, art. 9, ad primum,* sic arguendo: Si Filius alium filium produceret, sequeretur quod in divinis Verbum ex verbo procederet, sed hoc est impossibile: Ergo etc. — Probatur impossibilitas *conse-*

quentis; quia verbum ex verbo produci, est intellectus inquirentis et discurrentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem divinus non est inquisitivus, sed omnia unico intellectu intelligit; ergo etc. Secundus sensus videtur mihi magis esse ad mentem S. Thomae quia non determinat se ad Patrem, sed loquitur de Deo absolute.

Contra autem rationem **arguit** Scotus, *Quolib. q. 2, dist. 2.* inquiens, quod videtur ex hoc fundamento procedere: Ubi non potest esse nisi unicus actus intelligendi, ibi non potest esse nisi unicum verbum, sive unicum dicere. Haec autem propositio habet veritatem gratia materiae in intellectu creato, non autem in intellectu divino. Ergo ratio nulla est. — Declaratur *minor* quoad *primam* quidem *partem;* quia omne intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, et per omne dicere exprimitur aliquod intelligere, et per aliud dicere aliud intelligere; ideo, si unicum est intelligere unicum est dicere. — Quoad *secundam* vero *partem*; quia non omne intelligere divinum est per aliquid dicere, immo intelligere paternum non est per aliquid dicere.

Secundo: Sub aliis verbis probat illam propositionem non esse necessariam gratia formae; quia licet in uno non sit nisi una forma absoluta eiusdem rationis, ipsum tamen potest habere plures productiones activas plurium terminorum: sicut licet sol una luce sit luminosus, potest tamen habere plures actus illuminandi; intelligere autem est perfectio intelligentis, et inexistens operanti, et forte forma absoluta; dicere autem est actio productiva termini.

Ad hoc dupliciter responderi potest:

Primo, quod haec ratio non inducitur a Scoto tanquam demonstrativa, sed tanquam persuasiva, supposita fidei veritate. Sicut enim non potest demonstrari ex principiis nobis naturaliter notis, quod sint tres Personae in divinis, ita nec demonstrari potest non posse esse plures filios in eadem numero essentia communicantes. Sicut enim qui negaret pluralitatem Personarum in divinis, diceret quod neque per actum divini intellectus aliquid realiter producitur, neque per actum voluntatis; ita qui diceret plures esse Filios, negaret quod per unicum actum intelligendi producatur unum duntaxat verbum, quando plura supposita illo uno actu intelligunt, sicut est in divinis. Sed licet haec ratio non sit demonstrativa, supposito tamen secundum fidem quod impossibile sit plures filios esse in divinis, hoc persuaderi potest secundum ea quae in nostro intellectu apparent ex unitate actus intelligendi quo Filius producitur, et ex unitate actus volendi quo producitur Spiritus Sanctus. — Et ideo dicitur ad Scotum, quod illa propositio assumpta a S. Thoma, non est utique assumpta ab ipso tanquam necessaria in divinis, sed tanquam vera, supposita fide, unde non oporteret eam contra

impugnantes hanc conclusionem tanquam necessariam assumere, ut sit conclusio quae fidei demonstraretur.

Potest **secundo** responderi, sustinendo quod ratio S. Thomae tanquam necessaria inducatur, quod utique ipsa ratio ex illa propositione procedit, et quod illa propositio est formaliter vera, et habet in omni intellectu veritatem. Quum enim verbum sit formalis et intrinsecus terminus actus intelligendi, utpote quo res intellecta per actum intelligendi intelligitur, si est unicus actus intelligendi, necesse est ut ibi unicum sit verbum; quia unius rei est tantum unus terminus intrinsecus ex una parte.

Quum autem *instatur*, quod in intellectu divino non habet veritatem, quia non omne intelligere divinum est per aliquod dicere: — *Respondetur* quod ista propositio potest habere *duplicem* sensum: *Primus* est, quod non omnis actus intelligendi quo Deus intelligit, secundum se acceptus et secundum suam entitatem est dicere, sive productio verbi; et tunc falsa est. Nam quum unicus sit actus quo omnes Personae divinae intelligunt, et Verbum divinum per illam entitatem quae est actus intelligendi, formaliter sumptam, producatur; necesse est ut omne intelligere divinum sit dicere, si secundum se sumatur. *Alius* sensus esse potest, quod non omne intelligere divinum secundum quod ad unamquamque Personam comparatur tanquam actus quo intelligit, est dicere, sive secundum modum loquendi Scoti, non omne est expressum per aliquod dicere; et tunc propositio est vera, et concedit eam S. Thomas, *de Verit. q. 4, art. 2. ad 5*; et *1. p. q. 34. art. 1, ad 3*, tenens quod, intelligere divinum secundum quod est in Filio, non est dicere. Sic enim solum intelligere paternum est dicere, quia secundum quod est in Patre, coniungitur habitudini producentis ad ipsum Verbum, non autem secundum quod est in Filio, aut Spiritu Sancto.

Unde falsum est quod ait Scotus, intelligere paternum non esse per aliquod dicere, nisi forte intenderet quod non est dicere alicuius alterius personae. Ratio ergo S. Thomae fundatur super hac propositione: Omne intelligere divinum est dicere; ad *primum* sensum, *non* autem ad *secundum* sensum, in quo propositio Scoti vera est. Accipitur enim intelligere pro ipso actu intellectus divini secundum se et propriam entitatem accepto, non autem secundum quod ad unamquamque Personam comparatur: ideo ratio in suo robore manet.

Secundo loco removet S. Thomas quaedam dubia.

Primum est: Verbum seipsum intelligit: Ergo Verbo aliud verbum attribuitur, et sic Verbi erit verbum, et Filii filius — Probatur *antecedens*: quia quum Verbum sit verus Deus, oportet omnia quae Deo conveniunt, Verbo convenire, Deus autem ex ne-

cessitate seipsum intelligit. — *Consequentia* vero probatur: quia ex eo quod Deus seipsum intelligit, Verbum genitum ab eo ponitur.

Respondet autem, et *dicit primo* ad fundamentum rationis, quod licet Verbum sit Deus, non est tamen alius Deus a Deo cuius est Verbum, et similiter non est alius intellectus, nec per consequens aliud intelligere, et ita nec aliud Verbum.

Dicitur secundo, quod *consequentia* est *falsa*; nec sequitur quod sit verbum suiipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit, quia in hoc solo verbum a dicente distinguitur, quod est ab ipso, et ideo omnia alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti et Verbo, hoc autem solum ut ab eo sit verbum, ascribendum est proprie Patri. hoc vero quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie Filio.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod responsio stat in hoc, quod si Verbum esset alius Deus a Deo dicente, sequeretur utique quod Verbum seipsum intelligens aliud verbum produceret, quia sicut haberet aliam numero deitatem, ita haberet alium intellectum, et aliud intelligere, et consequenter aliud verbum; quum omne intelligere secundum se sumptum, ad aliquod verbum terminetur ab ipso productum. Sed quia Verbum licet sit verus Deus, non est tamen alius Deus a Deo dicente, sed unam numero cum ipso habet deitatem, hoc solo a dicente distinctum quod ab eo procedit, intellectus quo Verbum intelligit, non est alius ab intellectu quo intelligit Deus dicens; sicut nec est ipsius alia deitas: et consequenter intelligere Verbi non est aliud quam ipsum intelligere dicentis Verbum; et sic etiam non est aliud verbum quam ipsum Verbum a Deo dicente productum; quia unius intelligere est tantum una conceptio et unicum verbum, ideo non valet ista consequentia: Ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur: ergo et Verbo inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuitur. Sed bene sequitur: Ergo et Verbum, inquantum seipsum intelligit, aut aliud verbum attribuitur, quod utique sibi conveniret si per aliud intelligere intelligeret, aut ipsum est Verbum per actum divini intellectus productum. Sicut non sequitur: Verbum intelligit seipsum; ergo sibi convenit aliud intelligere ab illo quo productum est. Sed bene sequitur: Ergo sibi convenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere, quo est productum.

Considerandum etiam, quod ex sua responsione dat intelligere S. Thomas hanc propositionem assumptam: Omnia quae conveniunt Deo dicenti, necesse est Verbo Dei convenire; habere veritatem de omnibus, exceptis relationibus quibus ad invicem opponuntur.

Secundum argumentum quod posset fieri, est: Si Filius non posset generare alium filium; quum Pater generet Filium, sequeretur quod esset impotens.

Respondet S. Thomas, quod illud non sequitur; quia eadem est potentia Patris et Filii, sicut eadem divinitas. Unde cum potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum, haec autem sit una tantum in Deo, ex qua est et quod Verbum concipiatur, et quod dicens Verbum concipiat; similiter ex eadem potentia est, et quod Pater generet, et quod Filius generetur, et sic nullam potentiam habet Pater quam non habeat Filius, sed Pater habet generativam potentiam ad generare, Filius autem ad generari, quae sola relatione differre, ex dictis patet.

Ista responsio in hoc stat, quod non valet ista consequentia : Pater potest generare, non autem Filius; ergo Filius est impotens aut minus potens quam Pater: Quia cum dicatur impotens aliquis, quia caret potentia, et minus potens, cui minor inest potentia, non potest Filius dici impotens, aut minus potens quam Pater, cum eandem numero potentiam habeat quam habet Pater. Sed bene sequitur: Ergo Filius non habet potentiam cum illa relatione quam habet Pater. Nam Pater habet potentiam cum relatione producentis, sive eius *a quo* est, et Filius eandem potentiam habet cum relatione producti, et eius qui est ab alio.

Si *instetur:* Pater habet potentiam generandi, non autem Filius; ergo aliquam potentiam habet Pater, quam non habet Filius. — *Respondetur,* ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 42, art. 6, ad 3;* Et *1, Sent. d. 20, art. 1;* Item *de Potentia, q. 2, art. 5,* quod ista *consequentia falsa* est, quia potentia generandi dicit absolutum cum relatione quae est in Patre, aliqua potentia autem dicit absolutum sine tali relatione: modo non valet: In Filio non est potentia cum tali relatione, ergo in ipso non est potentia. Sicut non valet : In Filio non est deitas cum relatione paternitatis, ergo in ipso non est deitas. — Dicitur tamen ad *antecedens,* quod licet in Filio non sit potentia generandi active, est tamen in ipso potentia generandi passive, id est, ut generetur, et similiter impersonaliter, idest, qua ab aliqua persona aliquid generatur. Huius autem ratio est, quam hic tangit S. Thomas, quia cum potentia generandi, quantum ad absolutum quod dicit, nihil aliud sit quam intellectus divinus, eo quod generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, intellectus autem divinus unus numero sit in Patre et Filio, sicut et una deitas ; sed in Patre cum habitudine per modum agentis, in Filio autem cum habitudine per modum producti ; potentia generandi active, idest, ut generet, est in Patre, passive autem, idest ut generetur, est in Filio ; hoc est, intellectus cum una habitudine est in Patre, cum opposita vero habitudine est in Filio : sicut et generare et generari sola relatione distinguuntur : nam generare importat relationem producentis, generari vero relationem producti.

Advertendum autem ex doctrina S. Thomae *de Poten. q. 6, art. 9, ad 4*, quod licet operatio transiens, in exteriorem materiam requirat aliud principium in agente per quod est agens, et aliud principium in patiente per quod est patiens; in operatione tamen immanente non requiritur nisi unum operationis principium; quia videlicet idem est principium productivum et receptivum. Intellectus enim, qui producit intellectionem et verbum, etiam haec in seipso recipit. Unde cum generatio in creaturis sit actio transiens, in divinis vero operatio immanens in intellectu, oportet in creaturis aliam esse potentiam activam in generante, et aliam passivam in generato: in divinis autem non oportet aliam esse potentiam activam in Patre, et aliam potentiam passivam in Filio, sed ipse intellectus est potentia quasi activa in Patre, et quasi passiva in Filio.

Tertium dubium est: De Filio inquit Apostolus Hebr. I, 3: *Portat omnia verbo virtutis suae.* Ergo Verbi est verbum, et Filii est Filius.

Respondet S. Thomas, quod sicut sapientiae nomen dicitur etiam de conceptione sapientiae, et de exteriori effectu ex conceptione sapientiae proveniente, per modum quo effectus nomen sibi causae assumit; ita et id quod ex Verbo efficitur, verbi nomen accepit; sicut et in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum. Unde explicatio divini conceptus per opera exteriora, id est, ipsa opera exteriora explicantia et manifestantia divinum conceptum, verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et illud Psal. CXLVIII, 8: *Ignis, grando nix glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius:* quia scilicet, per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Advertendum quod ista responsio tendit ad hoc, quod per verbum quo Filius dicitur omnia portare, non intelligitur conceptio intellectus a Filio in suo intellectu producta, sed intelligitur virtus creaturae a virtute divini Verbi expressa; ideo non sequitur quod Filii sit filius. — Super Epistolas autem Pauli dat aliam expositionem S. Thomas conformiter ad Augustini expositionem super illud Ioann. XII, 48: *Sermo, quem locutus sum, ille iudicabit eum:* idest: Ego qui sum Verbum Patris, iudicabo eum; et nomine verbi accipit conceptionem intellectus divini, non quidem a verbo productam, sed quae est ipsum Verbum a Patre productum, et est sensus: quod Filius sustentat omnia in esse et operari seipso, qui est verbum virtuosum.

Quantum ad secundum principale: ponit **conditiones** istius unici Verbi divini.

Prima conditio est, quod *Verbum a Deo conceptum, est verbum unum et idem omnium rerum; non tamen eodem modo*

Dei et aliarum rerum. — *Prima pars* ostenditur: quia Deus intelligendo seipsum intelligit omnia alia. — Quoad *secundam* vero *partem;* quia est Dei Verbum sicut ab eo procedens. aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens, sed sicut omnium perfecta ratio per quam res in esse produxit. Inquantum enim Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem, omnia fecit per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum per ipsum, iuxta illud Ioann. I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt:* cui consonat etiam modus loquendi Moysi in rerum creatione, cum ait: *Dixit Deus, fiat lux et facta est lux:* (Gen.I,3) et sic de aliis: et cum dicitur in Psal. CXLVIII, 5: *Dixit, et facta sunt.* Sensus enim est, quod Deus Verbum producit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod de ratione verbi intellectus est esse repraesentativum per modum obiecti intrinseci illius rei quae intelligitur. Nam non ponimus verbum in intellectu, nisi ut intellectui repraesentet obiectum in esse intelligibili, repraesentatione actuali et expressa terminante actum intellectus, sicut species ponitur ut repraesentet obiectum habitualiter, et constituat intellectum in actu primo. Ideo necesse est quod unum verbum sit repraesentativum omnium quae uno actu intelligendi, quo producitur tale verbum, similiter intelliguntur. Proptera optime infert S. Thomas, ex eo quod Deus intelligendo se, intelligit omnia alia, quod sit unum et idem Verbum Dei et omnium rerum.

Sed quia *scientia practica* et *speculativa* differunt, eo quod practica non solum sit cognoscitiva, sed etiam factiva rerum, speculativa vero sit cognoscitiva tantum; ideo verbum, inquantum terminat cognitionem speculativam; habet tantum habitudinem repraesentativi ad rem intellectam; ut autem terminat cognitionem practicam, non solum habet ad rem intellectam habitudinem repraesentativi, sed etiam habitudinem factivi, per modum rationis faciendi. Ideo, bene inquit S. Thomas, quod Verbum Divinum omnium quae facta sunt est perfecta ratio, per quam Deus res in esse produxit.

Rursus *consideranda.* est alia *differentia verbi in scientia et cognitione.* Nam quando scientia est a rebus causata, sicut est scientia nostra, ipsum verbum non solum causatur et producitur ab intellectu, sed etiam a re quae intelligitur, inquantum similitudo in intellectu existens quae est a rebus causata, ad productionem verbi per modum formae concurrit. Quando autem scientia non est causata a rebus intellectis, sicut est scientia divina, verbum procedit quidem ab intellectu intelligentis, sed non a re intellecta, sed magis res intellecta ab ipso procedit. Propterea bene inquit S. Thomas, quod Verbum Dei est ipsius quidem Dei tanquam ab eo procedens: intellige, non tantum tanquam ab intelligente, sed etiam tanquam ab obiecto intelligibili; inquantum Deus

est res intellecta, et forma qua eius intellectus intelligit; aliarum autem rerum non est Verbum tanquam ab ipsis procedens, cum scientia Dei non causetur a rebus, sed magis sit rerum causa, licet producatur ab eo quod habet rationem formae intelligibilis omnium rerum.

Considerandum secundo, quod ex diverso modo se habendi Verbi divini ad Deum dicentem, et ad alias res, habetur quod Verbum dicitur personaliter tantum in divinis; id quod tenuit S. Thomas determinate in *1, p. q. 34, ar. 1,* licet oppositum videatur, sequendo aliorum opiniones, tenuisse, *1, Sent. d. 27, q. 2, art. 2.* Nam cum Verbum ponatur sic Verbum Dei, quod ab ipso, reali processione, non autem secundum rationem tantum procedit, quod autem significat aliquid ab alio realiter procedens, personaliter tantum dicatur, necesse est Verbum personaliter tantum dici. Quamvis etiam posset dici secundum mentem S. Thomae, *de Verit. q. 4, art. 2,* quod cum verbo intellectus nostri duo conveniant, scilicet, quod est intellectum, et est expressum ab intelligente atque ab ipso per actum intelligendi realiter productum, Verbum *dupliciter* sumi potest in divinis. *Uno modo* proprie, quantum videlicet ad omnia quae de ratione verbi sunt in nobis, et sic personaliter tantum dicitur, ratione dicta. *Alio modo* communiter, quantum videlicet ad rationem intellecti tantum, et sic essentialiter dici potest, quia in hoc quod dico intellectum, inquantum huiusmodi non importatur processus realis ab alio. Veruntamen ut ibidem ait S. Thomas, et *1 Sent.*, ubi supra, quia omnes sancti utuntur in divinis nomine Verbi prout personaliter dicitur, magis dicendum est ipsum personaliter dici, quia nominibus utendum est ut plures utuntur.

Advertendum quoque, quod quum verbum respectum importet ad id cuius est verbum, tanquam eius repraesentativum vel etiam factivum, si sit factivum rei intellectae; et Verbum Dei sit etiam Verbum omnium intellectorum a Deo, necesse est dicere quod Verbum in divinis non solum importat habitudinem ad dicentem a quo procedit, sed etiam habitudinem ad creaturam cuius est repraesentativum et factivum, sed respectus eius ad dicentem est realis, ad creaturam vero est rationis: et hoc est de mente S. Thomae, *1, p. quaest. 34, art. 3;* et *de Verit. eadem quaestione, art. 5.* Quod quidem non est sic intelligendum, quasi Verbum ex proprietate personali dicat habitudinem ad creaturas, ut videtur voluisse Aureolus apud Capreolum, *Primo, dist. 27, quaest. 2,* contra Scoti conclusionem; hoc enim non est verum: proprietate enim personali dicit tantum habitudinem ad dicentem, a quo personaliter sua proprietate distinguitur: sed quia cum habitudine personali ad dicentem, importat etiam habitudinem ad creaturam tanquam ad rem dictam.

« *An et qua ratione Dei Verbum, etiam de scientia creaturae procedat; et nomen Verbi, prius absolutum significet aut relativum ad dicentem et ad creaturas.* »

Circa praedicta autem **triplex dubium** occurrit.

Primum est: An ita Verbum Dei sit etiam verbum omnium creaturarum quod sicut de scientia divinae essentiae procedit, ita etiam de scientia procedat creaturae.

Secundum est: An nomen Verbi quod dictum est importare habitudinem ad dicentem et ad rem dictam, significet formaliter relationem, sicut hoc nomen Filius, an significet primo absolutum, et secundario respectum tamquam connotatum.

Tertium est: Quia S. Thomas, *Primo Sententiarum, dist. 27, q. 12, art. 3,* videtur tenere quod Verbum non semper dicat respectum ad creaturam.

Ad primum, videtur velle S. Thomas, quod Verbum Dei non solum procedat a Deo de scientia divinae essentiae, sed etiam de scientia creaturarum. Nam hoc loco, et in *Prima parte,* loco allegato, assignat rationem quare sit unicum Verbum, et quare sit unum et idem Verbum Dei et creaturarum, quia intelligendo seipsum, intelligit omnia alia: quasi oporteat, sicut est una Dei et omnium aliorum cognitio in Deo, ita Verbum sit unum, utpote divinae cognitioni adaequatum. Expressius autem hoc ostenditur *Prima parte*, eadem quaestione, *articulo primo, ad tertium*, ubi inquit S. Thomas, quod Pater intelligendo se, et Filium, et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae in eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, et etiam omnis creatura. Hoc autem non sic intelligo quasi prius secundum rationem Deus Pater intelligat quicquid naturaliter relucet in divina essentia, quam producat Verbum, ita quod eius intellectio actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud S. Thomam, verbum ponitur in intellectu ad hoc ut intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipsum verbum sit res intellecta in actu completo quantum ad esse intelligibile et obiectivum: et ideo non est prius ipsum intelligere, ut ad rem intellectam terminatur, quam sit verbi productio, alioquin nulla esset necessitas ponendi verbum propter intellectionem; sed econtrario, prius oportet intelligere actum intelligendi producere verbum, quam terminari ad rem intellectam, ut in se est, tanquam ultimate terminans intellectionem. Verbum enim est id in quo videtur res intellecta.

Videntur autem ad hunc sensum accipienda esse verba et propositum S. Thomae, scilicet quod Deus eodem actu intelligendi quo et se et omnia alia intelligit, concipit Verbum in quo et se et omnia alia intuetur, ita quod, prius, secundum nostrum modum intelligendi, actus divini intellectus terminatur ad Verbum tanquam eius productio, quam terminetur ad divinam essentiam et ad crea-

turas, tanquam ad res intellectas: et ideo quum dicitur Verbum divinum de scientia Patris originari, intelligendum est, aut accipiendo scientiam Patris per modum actus primi, non autem per modum actus secundi; aut etiam accipiendo ipsum actum secundum, qui est cognitio, ad hunc sensum quod ab illa cognitione procedit, qua Deus Pater et se et alia cognoscit, quae quidem prius secundum rationem ad ipsum verbum tamquam ad terminum per ipsam productum terminatur, quam ad se et ad creaturas, tamquam ad res intellectas.

Non obstant autem huic determinationi obiectiones Scoti in *2, Sent. dist. 1, q. 1, art. 2*, quibus probat quod Verbum non procedit ut verbum divinae essentiae et omnis intelligibilis.

Nam quum *arguit primo,* quia pari ratione Spiritus Sanctus spiraretur, ut amor Dei et omnis amabilis intellecti. — *Dicitur primo,* quod nullum inconveniens est Spiritum Sanctum spirari ut amorem Dei, et amorem omnis rei amatae a Deo, ad sensum superius expressum; quia videlicet illo actu quo Deus et se et omne amabile diligit, producitur Spiritus Sanctus, secundum quod omnem creaturam in seipso amat, utpote tamquam in bonitate divina contentam; non tamen sicut seipsum necessario absolute amat, ita et necessario omnem amat creaturam: sicut eodem actu quis fertur in finem, et in id quod vult propter finem, non tamen eadem necessitate fertur in utrumque, quando finis sine illo quod quis vult propter finem, potest haberi.

Dicitur secundo, quod non est eadem ratio de amore et de verbo; quia intelligere divinum est ex eo quod res est in divino intellectu secundum suam similitudinem, inquantum divina essentia est similitudo naturalis omnium quidditatum. Ex hoc enim sequitur quod Deus naturaliter omnem quidditatem creatam intelligat, loquendo de simplicis intelligentiae notitia; et consequenter quod verbum ab ipso naturaliter procedens, sit a notitia non solum Dei, sed etiam creaturarum quantum ad earum quidditates. Velle autem est per hoc, quod voluntas in volitum inclinatur: et ideo cum voluntas non feratur naturaliter, sed libere in esse creaturarum, secundum quod in seipsis sunt, non habet amor divinus a Deo naturaliter procedens, inquantum huiusmodi, quod sit amor creaturarum, sed tantum amor Dei, licet secundum rem eodem amore feratur Deus in seipsum et in creaturam.

Quum *arguit secundo,* quia sequeretur quod Verbum procederet de seipso ut noto Patri; — *Dicitur:* Si sic intelligatur, quod Verbum procedit ab ipsa notitia qua Pater cognoscit verbum, aut etiam a verbo habitualiter noto, inquantum essentia divina se habet ut species intelligibilis omnis rei intellectae; quod hoc non est magis inconveniens quam quod Deus eodem actu intelligat se et Verbum suum, cum illo actu verbum concipiat, et utriusque essentia divina sit quasi cognitio habitualis. Unde dictum est de

mente S. Thomae superius, quod Pater intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, concipit Verbum. Si autem intelligatur, quod notitia Patris prius terminatur ad Verbum tamquam ad cognitum; deinde ab ipso verbo ut cognito procedat ipsum Verbum, *negatur sequela;* quia non dicimus ad hunc sensum Verbum procedere, ut verbum omnis intelligibilis, ut patuit.

Quum *arguit tertio,* quia tunc esset relatio realis Dei ad creaturam, quum genitum ad id de quo gignitur, realiter referatur; — constat *sequelam nullam* esse: quia non dicimus Verbum originari de ipso cognito quasi prius res cognoscatur, quam Verbum in quo videtur, originetur; sed quia illo actu quo Deus cognoscit se et Verbum et creaturam, ipsum Verbum producit, in quo omne ab ipso cognitum relucet obiective et terminative, sicut in eius essentia relucent omnia tamquam in actu primo, secundum quod per modum speciei intelligibilis consideratur.

Ad secundum dubium mihi videtur tenendum id quod tenet S. Thomas in Quaestionibus *de Verit.*, quaestione allegata, *art. 5,* et *Primo Sent.;* ubi supra, scilicet quod Verbum, quum sit notitia genita, dicit absolutum et relationem, et quod principaliter dicit absolutum, secundario autem relationem ad dicentem, et ad ea quae exprimuntur verbo; ex quibus, respectus ad dicentem est realis, respectus autem expressivi ad res dictas est respectus rationis. Moveor quia verbum in nobis videtur significare principaliter absolutum, sicut et scientia quum significat conceptionem intellectus, ut in infinitis locis ponit S. Thomas. Unde quum ex iis quae in intellectu nostro inveniuntur, nomine verbi utamur in divinis, videtur quod idem in Deo significet quod in nostro intellectu, servata differentia, quae inter divina et humana merito est ponenda.

Nec obstant verba S. Thomae in *Prima parte,* quaest. allegata, *art. 3 ad quintum:* in quibus aliqui oppositam opinionem fundant, quum ait, quod nomen Verbi principaliter impositum est ad significandum relationem ad dicentem. Manifestum est enim consideranti responsionem illam, quod non dicit illud S. Thomas comparando relationem ad dicentem, importatam nomine verbi, ad absolutum quod eodem nomine importatur; sed ad relationem quam ad creaturas per verbum repraesentatas importat. Vult enim quod quamvis cum absoluto, quod primo significatur nomine verbi, importetur habitudo ad dicentem et habitudo ad res verbo dictas; illa tamen habitudo quae est ad dicentem, prius importatur, quam habitudo quae est ad creaturas dictas, et productas Verbo divino. Et ideo non dicitur pluraliter in divinis, ut dicatur plura verba: sicut nomen ideae, quod cum absoluto quod importat, est principaliter impositum ad significandum respectum ad creaturam, non autem respectum ad Deum producentem: et ideo pluraliter dicitur, quia

respectus ad creaturam multiplicantur secundum multiplicationem relationum creaturarum ad Deum.

Non obstat etiam, quod non erit nomen personale. — *Dicitur* enim, quod ad rationem nominis personalis sufficit ut importet habitudinem originis unius personae ad aliam, sive illam de principali significato importet, sive de secundario, ut patet de nomine missionis apud Sanctum Thomam *1, Sent. dist. 15, quaest. 1, art. 2.*

Si autem *instetur* ulterius, quia S. Thomas, *Prima parte, q. 29, art. 4,* vult quod nomine personae divinae formaliter significetur relatio subsistens, et sic videtur quod nomen personale primo et principaliter significet relationem; — *Dicitur,* quod licet hoc nomine, *persona divina,* importetur relatio subsistens, non oportet tamen ut omne nomen personale principaliter relationem importet, sed sufficit ut relationem personalem importet, sive primo, sive secundario, sicut hoc nomen, *Deus genitus,* est nomen personale, et tamen non primo dicit relationem, sed essentiam in concreto, et secundario relationem, tamquam proprietatem personalem suppositi.

Si etiam *instetur,* quod sequetur nomine verbi principalius et prius importari respectum ad creaturam; quia si principaliter importat absolutum, sequitur quod principaliter importat respectum illum, quia absolutum concomitatur. Talis est autem respectus verbi ad creaturam, quum non conveniat verbo ratione proprietatis personalis: hoc autem est contra id quod tenet S. Thomas loco allegato; — *Dicitur primo,* quod non omne essentiale in divinis praecedit notionale aut personale, secundum modum intelligendi, sed solum illud essentiale quod absolute dicitur: sapiens enim, bonus, iustus, et huiusmodi, praeintelliguntur notionalibus, non autem creare, esse dominum, et huiusmodi, quae actualem habitudinem ad creaturam important: et ideo quamvis nomine verbi primo importetur essentia, quae est aliquid absolutum, non sequitur tamen quod prius importetur habitudo ad creaturam quam personalis habitudo. — *Dicitur secundo,* quod dato etiam quod respectus ille essentialis esset prior respectu personali, non oporteret tamen ut prius nomine verbi importaretur. Potest enim nomen imponi ad significandum principalius id quod posterius est, et secundario id quod est prius: sicut concretum accidentis imponitur principaliter ad significandum accidens, et secundario substantiam importat, quum tamen accidens sit posterius substantia: et sic nomen verbi potest principalius significare essentiam cum habitudine personali, et secundario respectum essentialem significare.

Non obstat etiam quod S. Thomas, *Prima parte,* quaestione supradicta *34, art. 2,* inquit quod verbum significat quandam emanationem intellectus: emanatio autem illa est personalis pro-

prietas Filii. — *Dicitur* enim, quod verbum vocatur emanatio terminative, non autem formaliter. Et est sensus, quod verbum est aliquid emanans per intellectum: sicut cum hoc loco inquit, quod verbum aliquando dicitur explicatio divini conceptus per opera exteriora, sicut et explicatio divinae sapientiae per opus dicitur sapientia. Constat enim, quod non intendit ipsam explicationem formaliter sumptam dici verbum aut sapientiam, sed quod ipsum opus explicans et manifestans verbum, verbo nomen accipit, et opus quo divina sapientia manifestatur, etiam dicitur sapientia. Nam hunc sensum dat intelligere dum ibidem ait, quod exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: et quod id quod Verbo efficitur, verbi nomen accepit. Caetera quae ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum in *27, dist. 1, Sent.*

Ad tertiam potest *primo* responderi, ut Capreolus *1, Sent. d. 27, q. 2,* in fine *concl. 5,* et alii Thomistae dicunt; quod S. Thomas id quod in *1, Sententiarum* dixit, in *1, Parte* retractavit.

Secundo potest responderi, iuxta ea quae dicuntur *de Verit. q. 4 et 5, art. 5,* quod non intendit in *1, Sent.*, Verbum nullo modo dicere respectum ad creaturas, sed quod non dicit illum primo et principaliter, sed tantum secundario et consequenter; sicut Deus primo et principaliter se intelligit, secundario autem et consequenter creaturam, secundum scilicet, nostrum modum intelligendi: et hoc idem intenditur in *Prima parte,* et hoc loco.

Tertio potest responderi, quod de nomine Verbi divini *dupliciter* loqui possumus: *Uno modo,* quantum ad eius totale significatum absolute. *Alio modo,* quantum ad partialem acceptionem significati eius ab intellectu nostro. *Primo modo,* importat semper respectum ad creaturam, quia Deus suo Verbo dicit se et omnem creaturam; et sic loquitur S. Thomas in *1, parte. Secundo modo,* non oportet ut dicat semper respectum ad creaturam, quia possumus considerare divinum Verbum praecise ut ipso Deus seipsum dicit, et tunc non consideratur cum respectu ad creaturam; et ad hunc sensum loquutus est in *1, Sent.* ut patet consideranti verba eius ibidem. Et est simile sicut si quaeramus, utrum nomine scientiae divinae importetur respectus ad creaturam. Dicetur enim, quod secundum totale suum significatum accepto nomine scientiae divinae, utique connotatur respectus ad creaturam, quia Deus sua scientia non tantum cognoscit se, sed etiam creaturam. Si autem consideremus scientiam divinam partialiter, scilicet quantum ad hoc tantum, quod per ipsam Deus cognoscit se, constat quod ut sic aliquem respectum ad creaturam non connotat.

Secunda conditio Verbi divini est, quod *per ipsum omnia conservantur in esse.*

Probatur: quia idem est causa conservationis et productionis eorum, per Verbum vero omnia facta sunt.

Confirmatur auctoritate Psal. XXXII, 6: *Verbo Domini caeli firmati sunt:* et ad Hebr. I, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

Circa hanc propositionem: *Idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum,* **dubitatur:** quia domificator est causa domus, et tamen non est causa conservationis ipsius, cum cessante eius operatione ipsa permaneat.

Respondetur *primo,* quod non loquitur S. Thomas de causa particulari alicuius rei, sed de universali causa productiva omnium rerum, qualis est Deus, et Verbum divinum. — *Secundo,* quod etiam in causis particularibus habet veritatem, quando aliquid est causa productionis alicuius quantum ad esse, sicut sol est causa luminis in aëre, quia esse luminis in aëre non potest sine solis actione continuari, non autem quando est causa quantum ad fieri tantum: domificator autem est causa domus quantum ad fieri tantum, non autem quantum ad esse.

Tertia conditio Verbi est, quod *non solum per ipsum aliquid agitur, sed etiam ipsum agit.*

Pro hac probanda praemittit S. Thomas, verbum a ratione artificiati quae est in mente artificis, in hoc differre, quod ipsum est subsistens, illa vero non; et ideo illi rationi non convenit proprie ut agat, sed ut ea agatur, cum agere sit subsistentis; verbo autem convenit ut agat.

Ex quo **arguitur** sic: Verbum divinum quod est ratio rerum factarum a Deo, est Deus subsistens: Ergo non solum per ipsum aliquid agitur, sed etiam agit.

Confirmatur auctoritate Proverb. VIII, 30: *Cum eo eram cuncta componens;* et Ioann. V, 17: *Pater meus operatur, et ego operor.*

Quarta conditio est, quod *res factae a Deo praeextiterunt in ipso immaterialiter, et absque compositione, et nihil aliud in eo sunt quam ipsum Verbum quod est vita.*

Probatur, praemissa alia conclusione; scilicet quod *in Verbo omnia quae facta sunt praeextiterunt, etiam antequam essent in propria natura:* Quae probatur; quia res facta per intellectum, praeexistit in ratione intellectus, tanquam videlicet in suo exemplari, ante etiam quam sit in seipsa; Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta.

Tunc sic: Modus Verbi Dei est quod sit unum simplex immateriale non solum vivens, sed etiam vita, cum sit suum esse. Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum.

Confirmatur auctoritate Ioann. I, 3-4. *Quod factum est, in ipso vita erat.*

Advertendum circa assumptum ad probationem *consequentiae*, quod illud non est sic intelligendum, quasi absolute nihil sit in alio secundum proprium modum. Sunt enim multa quae eundem modum habent in seipsis et in alio, quia videlicet, proprius eorum modus est etiam modus eorum in quibus sunt; sicut exemplar materiale et exemplatum in quibus est forma secundum eundem modum essendi. Sed quia necesse est ut quod est in aliquo, aut sicut forma in subiecto, aut sicut effectus in causa, aut sicut cognitum in cognoscente, sit in eo secundum modum ipsius, non autem necesse est ut sit in eo secundum proprium modum, sicut videmus materialia in intellectu esse immaterialiter, et calorem esse in sole, non formaliter sicut in igne, sed secundum quandam eminentiam. Quamvis etiam posset dici, quod nunquam aliquid est in alio, modis dictis, secundum proprium modum, id est, secundum proprium esse quo in seipso subsistit, quia in alio non habet proprium esse, quod esse sibi secundum naturam convenit: sed habet esse conveniens illi in quo est. — Hanc materiam, quomodo scilicet omnia sint vita in Deo, pertractat S. Thomas *1. p. q. 18, art. 4*; et *Verit. q. 4, art. 8.*

Advertendum ulterius, quod cum aliquid sit in altero per modum ipsius, videndum est, an recipiens natum sit illud recipere secundum esse aliquod a proprio esse distinctum, aut non. Quia si natum est illud recipere secundum aliud esse, illud quidem quod in ipso recipitur, habebit modum essendi conformem modo recipientis, non autem erit idem cum ipso; sicut res materialis recipitur quidem in intellectu immaterialiter, secundum quod exigit intellectus, non tamen est ipse intellectus: Si autem non sit natum habere in se aliquid secundum aliud esse, non solum quod est in ipso, habet eundem modum essendi quem ipsum habet, sed etiam est ipsum, sicut cum effectus est in causa. Nam non distinguitur effectus prout est in causa, ab ipsa causa, sed est ipsa causa, aut virtus eius. Quia ergo Verbo divino nihil potest advenire extraneum, aut distinctum ab ipso secundum esse, eo quod sit Deus, quicquid autem est in Deo, sit ipse Deus: necesse est ut omne quod in Verbo est, sit ipsum Verbum, et consequenter si Verbum est vita, necesse est ut quod est in ipso, sit vita.

Quinta conditio est: *Per Verbum Dei omnis intellectualis cognitio causatur.*

Probatur: Omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, cuius ratio est Verbum: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: Quia qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius.

Confirmatur auctoritate Ioann. (1, 4) dicentis: *Vita erat lux hominum;* quia videlicet ipsum Verbum quod est vita, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1. Parte, q. 117, art. 1,* quod licet tam Deus quam homo causet scientiam in alio, hoc tamen differenter fit. Nam homo per suam scientiam directus tanquam per exemplar, causat scientiam in alio, non quidem ipsam scientiam imprimendo, nec causando in discipulo lumen intelligibile, aut intellectuales species, sed tantum proponendo ei aliquas propositiones minus universales quas discipulus ex naturaliter praecognitis diiudicare potest, vel proponendo ei aliqua sensibilia exempla, aut ordinem principiorum ad conclusiones, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Unde homo docens non est principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, scilicet intellectum addiscentis: sicut et medicus non est principalis causa sanitatis; sed coadiuvans naturam, adhibendo cibos et medicinas quibus natura ad finem intentum adiuvatur. Deus autem ultra haec est etiam causa luminis intellectualis et cognitionis naturalis primorum principiorum, unde est causa principalis scientiae in nobis non autem tantum coadiuvans.

Quia autem *posset* aliquis *instare*, quod Verbum Dei non est causa cognitionis in hominibus, tanquam quaedam lux veritatis manifestativa, quia non omnes homines ad cognitionem veritatis perveniunt, sed aliqui sunt tenebrosi; — *removet* hoc S. Thomas, inquiens, non esse hoc ex defectu Verbi, sed ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur, nec id plene capere possunt: sicut luce corporei Solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. Unde in hominibus tenebrae maiores aut minores remanent, secundum quod magis aut minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Ad hoc autem significandum subiunxit Ioann. (1, 8), praedictis verbis, quod : *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*

CAPUT XIV.

SOLUTIO AD RATIONES SUPRA INDUCTAS CONTRA GENERATIONEM DIVINAM.

Postquam determinavit S. Thomas quid de Divina generatione sit tenendum; consequenter, quia veritas omnem falsitatem excludit, et dubietatem dissolvit, vult rationibus in oppositum factis, Cap. 10, respondere.

Ad primam quidem ait, quod generatio in rebus materialibus est mutatio corruptioni opposita; non autem generatio intelligibilis, etiam in nobis, qualem dictum est esse Filii generationem in divinis.

Circa hanc responsionem **dubitatur,** quia *videtur quod etiam intelligibilis conceptio, in nobis saltem, sit mutatio;* quia intellectus concipiens transit de potentia ad actum, dum prius poterat verbum concipere, et postmodum actu concipit.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, ex doctrina S. Thomae *de Potentia, quaest. 3, art. 2*, quod in qualibet mutatione proprie dicta, requiritur ut sit aliquod subiectum commune utrique termino mutationis; et in generatione et corruptione requiritur ut tale subiectum sit ens in potentia, quod aliter se habeat nunc et prius. Unde, ad hoc ut productio alicuius sit mutatio, requiritur aut quod ipsum sit aliquod compositum ex forma, quae est terminus formalis productionis, et materia, quae est potentia ad illam formam; aut quod sit actus recipientis tanquam existentis in potentia, non autem tanquam existentis in actu. Verbum autem non est aliquid compositum ex forma et materia, cum sit aliquid simplex, neque etiam est actus intellectus tanquam existentis in potentia: sed tanquam existentis in actu, cum non adveniat intellectui nisi inquantum est in actu per speciem intelligibilem, et etiam per actum intelligendi, quo ipsum verbum producitur. Ideo verbi productio neque etiam in intellectu nostro habet rationem mutationis. — Cum autem *dicitur,* quod intellectus

concipiendo Verbum transit de potentia ad actum, *negatur*, loquendo de potentia passiva; immo ab uno actu transit ad alium actum absque deperditione alterius actus.

Cum vero *probatur*, quia prius poterat verbum concipere, et postea actu concipit. — *Dicitur primo*, quod illud posse, non accipitur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam quasi activam, sicut cum dicitur quod ignis potest calefacere. — *Dicitur secundo*, conformiter ad responsionem immediate dandam ad secundum, quod verbum non oritur ex intellectu secundum quod est in potentia ad actum intelligendi, sed secundum quod est actualiter intelligens.

Si instetur, quia licet verbum intellectus nostri proveniat ab intellectu inquantum est in actu, in ipso tamen recipitur inquantum est in potentia passiva, quia recipere potentiae passivae est, et sic videtur quod intellectus transeat de potentia passiva ad actum dum concipit verbum, et consequenter, quod mutetur; — *Dicitur* quod, ad hoc ut aliquis actus habeat rationem mutationis, non sufficit quod recipiens terminum illius actus se habeat aliquo modo ad ipsum sicut potentia receptiva, sed requiritur quod sit potentia receptiva tantum, et nullo modo activa illius actus dum ipsum recipit: sicut materia quae recipit formam per generationem, nullo modo est illius formae aut illius actionis qua forma producitur activa: intellectus autem est receptivus verbi producendo ipsum, quia simul ipsum recipit et producit: ideo neque recipiendo verbum transit de potentia pure passiva ad actum, neque mutari proprie dicitur, sicut neque subiectum dicitur proprie mutari dum suscipit passionem, cuius est aliquo modo activum.

Ad secundam: — *Dicit primo*, quod in nobis verbum non exit de potentia in actum, nisi inquantum intellectus procedit de potentia ad actum, neque oritur tamen ex intellectu, nisi prout existit in actu. — *Dicit secundo*, quod quia intellectus divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, generatio Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. — *Dicit tertio*, quod non sequitur Dei Filium non esse verum Deum, aut non esse aeternum, immo necesse est ipsum esse coaeternum Deo cuius est Verbum, quia intellectus in actu, nunquam est sine verbo.

Advertendum est, responsionem S. Thomae ad hoc tendere, quod licet aliquo modo et secundum quid possit concedi, verbum humanae mentis exire de potentia in actum, inquantum intellectus noster de potentia in actum procedit, sive de habitu in actum quo producitur verbum; quod tamen non est simpliciter verum, quia verbum non oritur ex intellectu dum est in potentia, sed dum est in actu intelligendi; nullo tamen modo concedendum est Verbum

divinum exire de potentia in actum, quia intellectus divinus nunquam est potentia intelligens, sed semper in actu, et per consequens non procedit de potentia in actum. Dicitur autem oriri sicut actus ex actu, quia oritur ex intellectu semper existente in actu, et nunquam existente in potentia. Ex hoc autem patet, non sequi, si Filius intelligibili generatione producitur, quod sit mutabilis, aut quod non sit aeternus.

Advertendum etiam, quod dicitur proprie aliqua forma procedere de potentia in actum, quando producitur in aliquo quod ad ipsam comparatur sicut potentia omnino passiva ad actum, utpote quod omnino illa forma ex se caret. Hoc autem non convenit verbo in ordine ad intellectum, etiam nostrum, specie intelligibili actuatum; quia intellectus sic actuatus et est verbi productivus non solum receptivus, et habet in se formam in qua virtualiter verbum continetur, multo quoque minus se habet pure passive ad verbum, quando est sub actuali intellectione qua ipsum verbum producitur, cum tunc sit in ultima sui actualitate quae est quodammodo ipsum verbum. Nam verbum est terminus intrinsecus intellectionis quae est ultima actualitas intellectus. Optime ergo ostendit S. Thomas, quod verbum intellectus nostri non exit proprie de potentia ad actum quando producitur, quia non oritur ex intellectu nisi prout existit in actu, scilicet tam secundo quam primo. Nam quod oritur ex aliquo de potentia passiva in actum, oritur ex eo secundum quod est in potentia passiva illius, et caret illo, sicut forma ignis oritur ex ligno, non autem secundum quod est in actu, et aliquo modo actualiter habet formam.

Ad tertiam : — *Dicit primo,* quod stulte dubitatur, si Pater totam naturam dedit Filio, an partem tantum, quia Filii generatio est intelligibilis : manifestum est enim quod si Deus se intelligit, tota plenitudo eius in Verbo continetur. — *Dicit secundo*, quod propter hoc non desinit substantia Filio data esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex eo quod verbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

Circa *primum dictum* considerandum est, ut ex superius dictis constat, quod verbum est expressivum et repraesentativum rei intellectae intellectui, et tantum se extendit intellectio quantum verbi repraesentatio se extendit : ideo si Deus seipsum intelligit, perfecte scilicet et complete, necesse est ut totam naturam Patris habeat, et hoc est quod inquit S. Thomas, quoniam ex eo quod Deus seipsum intelligit, scilicet perfecte, necesse est ut tota plenitudo Dei contineatur in Verbo.

Circa *secundum dictum :* — *Considerandum primo,* ex iis quae in superioribus declarata sunt, quod verbum et conceptio intellectus nostri est eiusdem rationis cum re a qua huiusmodi conceptio est causata, differens ab ipsa secundum modum essendi.

Nam eadem est ratio conceptionis lapidis in intellectu, et lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectum vero habet esse materiale: quod autem verbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quod conceptio lapidis sit lapis intellectus, provenit ex eo quod est a lapide materiali causata, et est illius expressa et adaequata similitudo. Hoc autem fit absque eo quod res intellecta, quae dat verbo ut sit talis naturae intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo, quod Verbum divinum intelligibiliter contineat eandem numero naturam quam habet Pater, ex quo procedit, est absque hoc quod talis natura desinat esse in Patre; et quia intelligere et esse in Deo sunt idem, absque hoc quod natura desinat esse in Patre, potest tota esse in Filio, non solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturale, et secundum eundem modum essendi. Et hoc est huius responsionis fundamentum.

Considerandum secundo, quod natura potest dici una numero *dupliciter: Uno modo* materialiter, inquantum videlicet est limitata ad unum individuum per principia aliqua individuantia, sub ipsa contentum, sicut humanitas Sortis est una numero, et humanitas Platonis est alia numero, et sic de aliis. *Alio modo* formaliter, inquantum videlicet in seipsa consideratur tanquam quoddam unum et indivisum secundum differentiam formalem, divisum autem a quacunque alia natura: et sic humanitas secundum se et absolute considerata, est una numero, quia per unam indivisibilem differentiam constituitur. Cum ergo hic dicatur quod verbum intellectus nostri intelligibiliter continet eandem numero naturam quam habet res intellecta, non intelligitur de unitate materiali, quasi verbum et res intellecta sint unum individuum, et singulare sub eadem specie contentum; nam constat quod res primo intellecta ab intellectu nostro, non est natura singularis, sed natura universalis; similiter verbum non repraesentat intellectui naturam singularem, sed universalem; sed intelligitur de identitate formali. Verbum enim alicuius rei intellectae, non est alia natura, inquantum verbum, quam natura rei intellectae secundum quod habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus quem format intellectus de homine, non est aliud quam ipse homo, qui extra intellectum existens habet esse materiale, in intellectu vero habet esse immateriale et intelligibile, et ipse homo existens extra intellectum, causat in intellectu ipsum conceptum, eandem naturam indivisibilem formaliter, quam ipse habet intelligibiliter, continentem.

Ad quartam dicit, quod in materialibus quidem generationibus aliud est recipiens, et aliud natura recepta, inquantum materia generati recipit formam generantis: in generatione autem intelligibili non est sic, quia verbum ab intellectu totaliter originem habet, sicut in nobis unum verbum totaliter oritur ex alio, ut

conclusio ex principiis: Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Advertendum circa istam propositionem: *Ubi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum;* quod potest intelligi de recipiente praesupposito rei, quod est pars intrinseca rei productae, et est aliud a producente, sicut materia est pars compositi ex materia et forma, et est aliud a generante; non autem de eo recipiente quod simul est et producens et recipiens ipsum quod totaliter producitur. Intellectus enim noster recipit ipsum verbum a se totaliter productum, cum non sit subsistens, sed intellectui inhaereat: et sic in productione verbi ab intellectu nostro est aliquid recipiens, scilicet intellectus, et aliquid receptum scilicet verbum; sed tamen illud recipiens non est pars verbi producti, propter quam possit dici quod aliquo modo praeexistebat secundum suam partem potentialem, sed magis est id secundum quod potest dici quod praeexistebat in sua potentia productiva: — *Secundo* potest intelligi de productione rei subsistentis, cuiusmodi est Verbum divinum. Si enim esset in tali productione assignare aliquid recipiens praeexistens, et aliquid receptum, tunc tale necessario praeexisteret secundum aliquid sui: quia cum res subsistens non sit nata in alio recipi secundum se totam, necesse esset ut tale recipiens quod praesupponeretur, esset pars rei productae et sic praefuisset secundum aliquam sui partem, et consequenter non esset totaliter ortum ex alio. Si ergo aliquid totaliter ex alio oritur, ibi non est ponere aliquid recipiens, et aliquid receptum.

Ad quintam: — *Dicit primo,* quod quamvis divina essentia sit subsistens, non potest tamen a relatione Verbi et dicentis separari, quia tam Verbum quam dicens est divina essentia, et una numero. — *Dicit secundo,* quod huiusmodi relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; et ideo sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Propter unam enim essentiam subsistentem dicimus unum Deum esse, propter distinctionem vero relationum subsistentium plures esse Personas; quia etiam in rebus humanis personarum distinctio non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt speciei adiuncta.

Adverte, responsionem ad hoc tendere, quod cum arguitur: Pater et Filius conveniunt in una re subsistente; ergo in persona; et si per rem subsistentem intelligatur res absoluta quae est essentia, *conceditur antecedens,* sed *negatur consequentia.* — Et cum *probatur;* quia in intellectualibus naturis res subsistens vocatur persona; *dicitur* quod, illud est verum inquantum res subsistens est individua substantia. Nam ut hic dicitur, personarum distinctio

in hominibus est secundum ea quae naturae speciei adiunguntur, scilicet propter principia individuantia. Essentia autem divina licet sit subsistens, non tamen se habet tanquam individua substantia. — Si vero per rem subsistentem intelligatur relatio subsistens; sic *negatur antecedens.* Quamvis enim Pater et Filius conveniant in una essentia subsistente, non tamen conveniunt in una subsistente relatione, constituente personam Patris, aut Filii, sed paternitas convenit Patri, filiatio vero, Filio.

Advertendum ulterius, quod ut ex superioribus constat, verbum importat relationem ad dicentem. Est enim verbum, quod a dicente profertur, dicens vero, ad verbum relationem importat, cum dicere nihil aliud sit quam verbum proferre. Et ideo cum tam Verbum quam Deus dicens sit divina essentia, bene hic dicitur quod essentia divina a relatione Verbi et dicentis separari non potest, sicut videlicet non potest separari a Verbo et a Deo dicente.

Advertendum etiam, cum dicitur *in humanis non attendi personarum distinctionem secundum essentiam speciei;* quod hoc non sic intelligendum est, quasi natura speciei nullo modo multiplicetur in diversis personis; hoc enim falsum est; cum in pluribus hominibus plures sint humanitates numeraliter distinctae; sed quia secundum rationem speciei, absolute consideratam, quantum videlicet ad ea duntaxat quae sunt de ratione speciei, non distinguuntur personae, cum natura sic considerata una sit in omnibus hominibus, sed distinguuntur per principia incommunicabilia addita naturae speciei quibus ipsa limitatur et fit haec, et individua: talia enim principia in diversis hominibus sunt diversa.

Ad sextam inquit, quod non sequitur id quod est quasi individuationis principium, esse in alio. Nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod cum Pater et sit Deus, et sit suppositum relativum; *dupliciter* possumus assignare aliquid in ipso tanquam principium individuationis: *Uno modo,* inquantum est Deus, ut scilicet dicatur illud eius principium individuativum, per quod est unus Deus, et indivisus, et sic essentia divina potest dici principium individuationis Patris: per ipsam enim, cum sit forma immaterialis, et non per aliquid aliud habet Pater et quod sit Deus, et quod sit unus Deus: ipsa enim non est nata convenire alicui, qui sit alius Deus a Patre. — *Alio modo,* inquantum est suppositum relativum, ut scilicet dicatur eius principium individuativum, per quod est unum tale suppositum indivisum in se, et divisum a quolibet alio supposito relativo, et sic paternitas est eius principium individuativum. Vult ergo respondere S. Thomas, quod si loquamur de principio individuationis Patris, *primo modo,* conceditur totum, excepta ultima consequentia. Conceditur enim, quod essentia divina non

est in alio supposito qui sit alius Deus a Patre: *Negatur* autem illa *consequentia:* Ergo non est in Filio; Filius enim non est alius Deus a Patre, sed sunt unus Deus subsistens propter unitatem essentiae, ut dictum est in responsione ad quintam rationem. Si vero loquamur de principio individuationis *secundo modo*, sic manifestum est, concedendum esse quod non est in Filio: Paternitas enim non est in Filio, et sic non sequitur, ut ratio supponit, si ponatur generatio in divinis, quod principium individuationis Patris, eo modo quo sibi attribuitur tale principium, sit in alio, scilicet supposito relativo.

Ad septimam, admittendo responsionem ibi datam, et eam explicando: — *Dicit primo,* quod quamvis duae personae Patris et Filii non distinguantur essentia, sed relatione; non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, cum relatio in Deo accidens esse non possit, ut patet ex iis, quae determinata sunt in Primo libro de perfectionibus omnium entium. Quemadmodum enim illae in Deo sunt secundum simplicis essentiae unitatem, et non sunt accidentia in eo, sed ipsa divina essentia; ita relatio paternitatis et filiationis licet in hominibus sit accidens, in Deo tamen est divina essentia. — *Dicitur secundo,* quod cum divina essentia sit ipsa paternitatis et filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium, Deo conveniat: et ideo, cum proprium paternitatis sit ut a filiatione distinguatur, cum Pater dicatur ad Filium tamquam ad alium, licet Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio.

Ex his vult habere S. Thomas, quod non sequitur personam Patris esse compositam, licet in ea sit aliquod principium distinguens praeter essentiam; quia tale principium est idem realiter quod essentia, licet distinguatur secundum rationem relationis ab ea: quae ratio, ut dicebat responsio, nihil, ut sic, rei superaddit quae est essentia, sed tantum dicit respectum ad aliud.

Ad impugnationem vero responsionis datae: — *Dicit primo,* quod utique relatio in divinis non est absque absoluto. — *Dicit secundo,* quod talis relatio non comparatur ad absolutum sicut accidens ad subiectum, ut in rebus creatis accidit, sed per modum identitatis. — *Dicit tertio,* quod licet idem subiectum non possit oppositas relationes in se habere, nihil tamen prohibet essentiam divinam unam existentem, sicut propter omnimodam eius perfectionem idem est sapientiae et iustitiae, et aliis huiusmodi quae in diversis generibus continentur, ita esse idem paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse.

Advertendum primo, cum dicitur: *in creaturis relationem comparari ad absolutum sicut accidens ad subiectum;* quod per absolutum non intelligit S. Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relative. Ideo, ex istis

verbis non potest haberi, quod universaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento; habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Advertendum secundo, cum dicitur: *idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes,* quod loquitur S. Thomas de oppositione relativa relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Similitudo enim et dissimilitudo aliquo modo important rationes oppositas, scilicet convenientiam et disconvenientiam in qualitate, non tamen sunt relationes oppositae relative quarum scilicet una dicatur ad alteram in concreto; ideo possunt simul uni subiecto convenire respectu diversorum, aut etiam respectu eiusdem secundum diversa; paternitas autem et filiatio relative opponuntur, ideo non potest respectu eiusdem idem esse pater et filius; neque pater et filius, qui relative opponuntur, possunt esse unus homo sicut in divinis Pater et Filius sunt unus Deus, eo quod divina essentia sibi utramque relationem identificet, non autem ad ipsas comparetur sicut subiectum ad accidentia.

Ad octavam rationem: — *Dicit primo* S. Thomas, quod relationes sunt in Deo secundum rem, et non solo intellectu, quia relatio Verbi ad dicentem, cuius est Verbum, ponitur in Deo ex hoc quod Deus seipsum intelligit, quae quidem operatio est in Deo, immo est ipse Deus. Omnis autem relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu. — *Declaratur* in scientia et scibili, et in dextro ac sinistro. — Quomodo scibile dicatur relative ad scientiam, ex eo quod scientia refertur ad ipsum, declaratum est in praecedentibus.

« *An relatio Verbi ad dicentem sit realis; et quomodo, in doctrina S. Thomae, intelligitur: relationem quae propriam rei operationem consequitur, esse realem.* »

Sed **duplex dubium** occurrit.

Primum est: Quia posset aliquis dicere, quod licet relatio Dei dicentis ad Verbum consequatur actionem Dei intelligentis seipsum, et propter hoc talis relatio sit realis, relatio tamen Verbi divini ad Deum dicentem non consequitur aliquam actionem Verbi terminatam ad Patrem: et ideo ex hoc quod actio intelligendi est in ipso Deo, non sequitur quod Verbum ad Patrem relationem realem habeat, sed bene quod habet realem relationem ad Verbum.

Secundum dubium est: Quia si relatio quae consequitur propriam rei operationem, est realis; sequitur quod Deus referatur ad creaturam relatione reali creationis. Nam creare est propria Dei operatio, cum nulli alii conveniat; hoc autem constat esse contra S. Thomae doctrinam; ergo etc.

Ad primum dubium respondetur, quod licet relatio Verbi ad Deum dicentem non consequatur actionem aliquam Verbi terminatam ad dicentem tanquam ad productum per ipsam actionem; consequitur tamen actionem Dei intelligentis seipsum, quae est ipse Deus, sicut et relatio Dei dicentis ad ipsum Verbum eandem actionem consequitur. Deus enim intelligendo seipsum producit Verbum, et sic intellectionem huiusmodi consequitur et relatio dicentis ad Verbum productum, et relatio Verbi ad dicentem.

Sed contra: quia eadem ratione posset dici, quod relatio scibilis est realis, quia consequitur actionem scientis terminatam ad ipsum: ex hoc enim quod sciens intelligit aliquid, consequitur relatio scientis ad scitum, et sciti ad scientem: — *Dicitur,* quod non est eadem ratio de relatione verbi, et de relatione scibilis, quia scibile, inquantum huiusmodi, nullum accipit esse reale ex ipso actu intelligendi, propter quod inquit hoc loco S. Thomas, quod scibile eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur, et quando non intelligitur, hoc est, nullam variationem suscipit ex eo quod intelligitur; verbum autem intellectus per actum intelligendi accipit esse. Unde potest dici, esse eandem actionem dicentis et Verbi, dicentis quidem, ut dantis esse Verbo, Verbi autem, ut per eam accipientis esse: sicut eadem est actio agentis et patientis materialiter sumpta, quam oppositae relationes consequuntur.

Ad secundum dubium: — *Respondetur primo,* quod non dicit S. Thomas, omnem relationem quae consequitur quamcunque operationem, esse aliquid realiter in ea, sed eam relationem quae propriam operationem rei consequitur. Dicitur autem propria operatio hoc loco, non omnis quae soli convenit rei, sed quae eius naturam consequitur, sicut in rebus materialibus in quibus est generatio univoca, generare sibi simile in specie, est propria rei operatio. Similiter in cognoscentibus, apprehendere rem sicut est, propria est operatio cognoscentis, inquantum est cognoscens in actu perfecto. Intelligere ergo divinum quo seipsum Deus intelligit, inquantum huiusmodi, est operatio quae naturam divinam naturaliter consequitur, non autem creare, quod est voluntarium. Ideo non sequitur, si relatio consequens actum dicendi est realis, quod similiter sit realis relatio illa quae consequitur creandi actum. Huic interpretationi videtur favere S. Thomas, *1, p. q. 28, art. 1,* ubi probat relationes quae consequuntur processiones divinas, esse reales: quia processiones in divinis sunt in identitate naturae:

cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est ut procedens, et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant, et sic habeant respectus ad invicem: modo constat, quod operatio qua aliquid procedit a principio eiusdem naturae, est operatio quae naturam consequitur, et sic videtur velle S. Thomas, operationem, quam hic vocat propriam rei operationem, esse operationem naturam rei consequentem.

Secundo respondetur, et *dicitur primo,* quod per propriam operationem intelligit S. Thomas, operationem non extraneam, sed quae a re ipsa elicitur; et intendit, quod quando relatio insurgit et advenit rei ex aliquo ad naturam rei pertinente, sive ex aliquo reali quod ad rem pertineat, tunc talis relatio est realis. — *Dicitur secundo*, quod tunc dicitur relatio consequi propriam operationem rei, aut formam aliquam eius, quando res ex talis operationis natura et entitate per se inclinatur et ordinatur ad aliud quadam necessitate, non autem quando ordinatur ad aliud ex sola rationis apprehensione. — *Dicitur tertio*, quod per nullam operationem divinam Deus ordinatur ad creaturam aut inclinatur, cum sua operatio sua sit substantia, quae ad nullum creatum naturali necessitate inclinatur, sed concipitur relative ex eo quod creatura, talem operationem terminans, ordinatur et inclinatur ad Deum tanquam ad suum perfectivum: sicut scibile, nullum ex se ordinem habet ad scientiam, sed relative dicitur, quia scientia ad ipsum ordinatur, et habet habitudinem ad ipsum, ut dicitur hic, et V. *Metaph. cap. 14, de Ad aliquid, text. comm. 20.* Ex his patet illationem inductam falsam esse, et fundamentum eius esse nullum, scilicet, quod Deus ex actione creandi habeat ordinem et inclinationem ad creaturam tanquam ad id ad quod dependentiam habeat. Patet haec responsio ex doctrina S. Thomae, *1 Sent. d. 20.* Et *de Potentia, q. 7, art. 10,* et in aliis locis in quibus de hac materia loquitur.

Si instetur quod intellectio Dei speculativa qua res creatas aut creabiles intelligit, est operatio naturalis Dei, cum Deus non possit illas non intelligere, et sic videtur quod Deus ex talis cognitionis natura habeat ordinem ad illas, et per consequens quod realiter referatur: — *Respondetur,* quod licet Deus naturaliter res alias a se speculative cognoscat, non tamen sequitur quod ad illas naturalem habeat ordinem et inclinationem, quia non cognoscit illas nisi intelligendo essentiam suam, quae est primum divinae cognitionis obiectum, et in qua omnia repraesentantur: scientia autem non habet naturalem ordinem nisi ad primum et per se obiectum, non autem ad illa quae in tali obiecto cognoscuntur. Nec tamen sequitur quod scientia Dei realem relationem habeat ad ipsam essentiam. Deficit enim una conditio ad realem relationem requisita, scilicet quod sit inter ea quae sunt realiter distincta, scientia enim Dei ab essentia divina non distinguitur.

Ad nonam: — *Dicit primo,* quod in nobis relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, et habent proprium modum essendi, causaturque a substantia, sicut et omnis alia forma accidentalis causatur a principiis substantiae.

Dicit secundo, quod quia tanto esse uniuscuisque formae accidentalis est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae, vel magis perfecta relatio, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur, et suum esse dependet non solum ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris, scilicet termini; cum proprie ratio relationis consistat in hoc, quod est esse ad alterum, postremum et imperfectissimum esse habet.

Dicit tertio, quod relatio in Deo non habet esse dependens neque a substantia, neque ab aliquo exteriori, quia in Deo esse relationis est ipsum esse substantiae, sicut et esse sapientiae; sed bene in Deo est respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut sapientia in Deo ponitur, non quia in ipso sit aliquod esse accidentale, sed quia in ipso est perfectio quaedam, in qua sapientiae consistit ratio.

Ex quo *infert corollarie,* non sequi ex imperfectione relationum creatarum ipsas divinas personas, quae relationibus distinguuntur, esse imperfectas, sed tantum quod earum minima sit discretio.

Attendendum autem, quod licet *esse relationis dependeat ab esse substantiae, et ab esse termini,* hoc tamen non est eodem modo quoad omnia; ab utroque quidem dependet inquantum ad esse relationis requiritur ut sit substantia, et sit terminus; sed a substantia dependet effective et subiective, inquantum omne accidens a principiis alicuius substantiae causatur, et est in substantia sicut in subiecto; a termino vero formali sicut a causa sine qua non. — Quod autem dictum est, *omnem formam accidentalem causari ex principiis substantiae;* intelligendum est de accidentibus quae per actionem creatam producuntur in esse, non autem de iis quae per divinam actionem producuntur. In illis enim non est universaliter verum, quod a principiis substantiae causentur: unde de *Poten. q. 3, art. 3, ad tertium,* inquit S. Thomas, quod relatio creationis est quidem accidens, non tamen est tale accidens, quod ex principiis subiecti causetur. Similiter dicendum est de gratia et aliis similibus.

« *An aliqua relatio immediate fundetur in substantia; et utrum relatio, secundum mentem S. Thomae, a fundamento realiter distinguatur.* »

Sed circa *primum* et *secundum dictum* huius responsionis **duplex dubium** occurrit:

Primum est: quia videtur velle S. Thomas quod nulla relatio immediate fundetur in substantia, cum ait, quod esse relationis praeexigit esse aliorum accidentium in substantia; oppositum autem huius videtur esse de relatione creationis in creatura, et de relatione identitatis specificae substantiarum. Haec enim videntur in substantia immediate fundari et non praeexigere esse aliorum accidentium in ipsa.

Secundum dubium est: quia videtur velle S. Thomas, hoc loco, relationem realiter differe a suo fundamento, cum ait: esse relationis praesupponere esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Oppositum autem huius multi Thomistae tenere videntur. — Quaeritur ergo quae fuerit mens S. Thomae in hac materia.

Ad primum dubium respondetur, quod utique tenendum est aliquas relationes quantum ad esse suum, immediate fundari in substantia, ut patet de relatione creationis passivae, et de relatione identitatis specificae; propter quod inquit S. Thomas, *de Poten. quaest.* 7, *art.* 9, *ad quartum*, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter.

Ad id autem quod hic dicitur, *dupliciter* potest responderi: — *Primo*, secundum tenentes relationem immediate fundatam in substantia, non esse in genere, sed esse relationem transcendentem; quod dictum S. Thomae intelligitur de relationibus, quae sunt in genere, non autem de relationibus transcendentibus — *Secundo*, tenendo huiusmodi relationes esse de genere relationis, quod intelligitur de quantitate, potentia, et huiusmodi, aut secundum rem, aut secundum modum: relatio enim adeo debile esse habet, quod non advenit substantiae nisi praeexistat in substantia esse alterius accidentis a quo causetur, aut ipsa substantia induat modum alterius accidentis: et sic dicitur, quod relatio immediate fundata in substantia, praeexigit in substantia esse alterius accidentis quantum ad modum, non autem quantum ad rem: identitas enim fundatur in substantia, inquantum induit modum unitatis. Nam unum in substantia facit idem. Similiter, relatio creationis fundatur in ipsa inquantum induit modum potentiae passivae, et sic de aliis. Unde S. Thomas, artic. praeallegato, in corpore, ait quod per substantiam et qualitatem non ordinatur aliquid ad alterum, nisi secundum quod qualitas vel forma substantialis aut materia,

habet rationem virtutis activam vel passivam, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis.

Ad secundum dubium, omissis rationibus multis, quae pro utraque parte adduci possunt, et quae fortassis possent apparenter solvi; dicam quid de mente S. Thomae esse videatur, salvo semper meliori iudicio. *Unum* mihi videtur in eius doctrina clarum, quantum ex eius verbis haberi potest. *Alterum* aliqualiter videtur esse dubium.

1°) *Clarum* mihi videtur, quod nulla relatio in creaturis est substantia, et consequenter quod nulla relatio immediate fundata in substantia est idem realiter suo fundamento. — Hoc habetur *primo*, ex *Primo Sent. dist. 4. art. 1. ad tertium*, ubi dicitur, quod nulla relatio est substantia in creaturis. — Habetur *secundo*, ex *Qq. de Potentia. q. 8. ar. 2. ad primum*, ubi dicitur quod nulla substantia in genere potest esse relatio. — Habetur *tertio* ex Quarto *Contra gent.* in hoc Cap. 14. et *Primo Sent, dist. 20, ar. 1. dist. 21. q. 1. art. 2.* et *33. ar. 1.* Item *1. Sent. q. 28. ar. 2*, ubi tenet expresse S. Thomas, quod esse relationis distinguitur ab esse substantiae, et est illi superadditum.

Posset autem ad haec dicta S. Thomae, *dupliciter* responderi: — *Primo*, quod intendunt relationem non esse idem formaliter cum substantia, et similiter esse relationis cum esse substantiae: alia enim est ratio substantiae, et alia ratio relationis, non autem quod non sint una res. — *Secundo*, quod intelliguntur de relatione quae immediate fundatur in accidente, ut similitudo, aequalitas, et huiusmodi: certum est enim, quod in istis relatio non est idem substantiae, secundum mentem S. Thomae; sicut nec aequalitas, nec quantitas, nec actio et passio, super quibus fundatur, identificatur substantiae.

Sed quod nulla istarum responsionum sit ad mentem S. Thomae, faciliter ostendi potest.

Quod enim *prima* non sit secundum eius mentem, ostenditur *primo*, quia in *1 Sent. dist. 4*, loco allegato, expresse ait, quod nulla relatio in creaturis est substantia secundum rem. — *Secundo*, quia subiungit ibidem, quod ideo oportet ut omne generatum sit compositum in creaturis; et *dist. 33*, infert quod, quia esse relationum distinguitur ab esse substantiae, ideo dicuntur inesse, et secundum quod insunt, faciunt compositionem. Constat autem, quod ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. — *Tertio*, quia illa dixit ut ostenderet differentiam inter relationes creatas et relationes divinas, quia scilicet relationes divinae sunt idem quod substantia divina, non autem relationes creatae sunt idem quod substantia. Manifestum est autem, quod non esset differentia inter huiusmodi relationes, si intenderetur hoc tantum quod substantia creata non potest esse relatio formaliter: nam et divina essentia non est formaliter ipsa divina relatio, cum diversas

habeant rationes, et diversos etiam habeant modos praedicandi: ut inquit S. Thomas, *1 Sent. q. 28, ar. 2, ad 1.*

Quod etiam *secunda* responsio non sit ad mentem S. Thomae: — arguitur *primo,* quia de relatione, quae est creatio, loquens S. Thomas, *de Potentia, q. 3, art. 3, ad 3,* inquit quod est accidens ad secundum suum esse considerata, et prout inhaeret subiecto, est posterius quam res creata. Idem habetur *Quolib. 7, ar. 10, ad 4;* constat autem quod talis relatio non fundatur immediate in accidente, sed in substantia. — *Secundo,* quia loco praeallegato, *de Potentia q. 8,* assignat rationem, quare substantia in genere non est relatio, quoniam, inquam, est determinata ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere: sed non solum relatio immediate fundata in accidente, est in alio genere a genere substantiae, sed etiam quae immediate fundatur in substantia. Nam inquit S. Thomas, loco praeallegato, *de Potentia q. 3,* in corpore, quod creatio est in genere relationis; ergo etc.

2°) Quod autem mihi *dubium* est in hac materia, sequendo doctrinam S. Thomae, est: *utrum aliae relationes, quae immediate fundantur in generibus aliis accidentium, sint a suis fundamentis realiter distinctae;* an scilicet similitudo a qualitate distinguatur realiter, et aequalitas a quantitate, et sic de aliis. Hoc enim dubium est propter varia dicta S. Thomae in quibus aliquando videtur velle quod sint idem, aliquando autem quod sint distincta. Veruntamen diligenter consideranti verba eius, videtur mihi de mente eius esse, quod omnis relatio, etiam in accidente fundata, a suo fundamento realiter distinguatur.

Non moveor autem ad hoc propter id quod dicitur *1, p. q. 28, art. 2, ad 2,* quod in rebus creatis in eo quod dicitur relative, praeter respectum est etiam absolutum, quod est alia res ab eo quod continetur sub significatione nominis relativi. Dicerent enim, et vere, qui oppositum esse de mente S. Thomae tenent, quod per illud absolutum distinctum a relatione non intelligit S. Thomas fundamentum relationis quod est accidens, sed subiectum quod est substantia: nam fundamentum talium relationum si est idem quod relatio, non est aliquid praeter significatum nominis relativi, sed bene subiectum, quod est substantia: est enim aliud et ab ipsa relatione et a fundamento relationis.

Non etiam *moveor* propter rationem assignatam in *quaest. de Potentia,* quare substantia quae est in genere, non potest esse relatio: quia videlicet, est determinata ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere: nam si intelligatur ad hunc sensum, quasi velit S. Thomas universaliter nullam rem quae est in uno genere, posse in alio genere nullo modo esse, erit contra id quod inquit XI *Metaph., lect. 9, in fine,* ubi expresse tenet eandem rem posse in diversis praedicamentis esse propter diversum

modum praedicandi. Unde posset responderi, mentem S. Thomae esse, quod quia substantia est diffinita ad unum genus, scilicet substantiae, condivisum contra omnia genera accidentis realiter; ideo quod est in genere substantiae, non potest esse in aliquo aliorum generum, quia substantia non potest esse idem realiter accidenti; non autem si unum accidens sit in uno praedicamento potest argui quod non sit in alio, quia non inconvenit unum accidens esse in diversis praedicamentis accidentium, quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum non includit; nam si unum nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere; et ad hunc sensum potest intelligi quod inquit S. Thomas, *2 Sent. d. 33, art. 3, ad 4*, quod inquam, non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire: intellige, *omnino:* nam actio et passio licet conveniant in eadem entitate motus, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt.

Sed *moveor* propter *duo dicta* S. Thomae, quae mihi maxime huic proposito favere videntur:

Primum dictum est, XII *Metaph. in expositione text. 19*, ubi dicitur, quod ea quae sunt *ad aliquid*, remotiora videntur esse a substantia quam alia genera, ex eo quod sunt debilioris esse: unde et substantiae inhaerent mediantibus aliis generibus: si enim *ad aliquid* sunt remotiora a substantia quam alia genera secundum suum esse, et inter substantiam et relationem mediant alia genera, manifeste relinquitur, relationem ab aliis generibus in quibus fundatur, et esse relationis ab esse aliorum generum realiter distingui. Idem enim non est propinquum et remotum, mediatum et immediatum respectu eiusdem.

Secundum dictum est, IV Cont. gent. Cap. 14, in responsione *ad nonam rationem.* Ibi enim postquam dixit S. Thomas, quod esse relationis est superadditum esse substantiae, subiungit quod relatio adveniens substantiae postremum esse habet, quia praeexigit non solum esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex iis enim verbis clarissime patet, relationem praesupponere in substantia esse aliorum accidentium tanquam a se distinctorum, utpote quae ipsius sunt causae, et quorum esse est prius et perfectius esse relationis.

Ad istas auctoritates, si quis vellet non sequi mentem Divi Thomae, sed ipsum in suam sententiam trahere; *posset* utique *dicere,* quod relatio inest substantiae mediantibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quasi sint quaedam res media a substantia et a relatione distincta, sed formali mediatione, quia videlicet, ratio absoluta illius rei, quae est relatio, est prior ratione sui relativa, et ideo dicitur mediare inter substantiam et relationem.

Sed quod ista responsio non sit ad mentem S. Thomae, patet *primo,* quia manifeste loquitur non de rationibus relationis et fun-

damenti, sed de esse ipsorum quae supra esse substantiale addunt. *Secundo*, quia vult evenire propter debilitatem et imperfectionem esse relationis quo inhaeret substantiae, quod inter esse substantiae et relationis mediet esse aliorum accidentium tanquam esse eorum quae sunt causa quod insit substantiae: hoc autem non poneret, si intelligeret, unum esse immediatius substantiae secundum suam rationem tantum: non enim omne quod secundum suam rationem aliam rationem praesupponit, est eo imperfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur, hanc fuisse mentem S. Thomae, quod omnis relatio a suo fundamento realiter distinguatur.

Sed circa hanc determinationem quaedam sunt quae *difficultatem* afferunt; quaedam, scilicet, *dicta* S. Thomae et quaedam rationes.

Primum dictum S. Thomae est, V *Physic. lect. 3 in fine, text. com. 10,* ubi ait, quod cum aliquis incipit alteri esse aequalis, per illius mutationem nihil ei advenit de novo. Hoc autem non esset verum si relatio esset entitas realiter a suo fundamento distincta.

Secundum est, quia *de Potentia, q. 7, art. 8,* tenet quod relatio non componit cum eo cuius est. Constat autem quod componeret si esset entitas a fundamento realiter distincta.

Tertium est, quia *de Potentia, quaest. 8, art. 2*, vocat scientiam relationem.

Quartum est, quia IV *Metaph. lect. 2*, contra Avicennam instat ex hoc, quod id quod est ad unum genus determinatum, non potest consequi omnia entia tamquam eorum accidens. Ex hoc enim arguit sic: Quod est in uno determinato genere, non potest esse accidens omnium generum; sed relatio est in uno determinato genere; ergo non est accidens omnium generum: ergo, cum omnibus entibus conveniat, non erit ab aliis generibus distincta.

Prima autem *ratio* est, quia agens inquantum agens mutaretur: causaret enim in se entitatem relationis sui ad passum causando effectum suum.

Secunda est: distantia localis est relatio, et ista non distinguitur a suo fundamento; ergo etc. — Probatur *antecedens*; si est talis entitas distincta, aut acquiritur in tempore, aut in instanti; Si in tempore, tunc postquam aliquid perdidit partem continuitatis, erit contiguum, vel habebit contiguitatem et non erit contiguum: Si in instanti, aut mediato, aut immediato: non immediato, quia instans non est immediatum instanti; non etiam mediato, tum quia cum inter duo instantia mediet tempus, illud esset distans sine distantia, tum quia nulla forma extensa acquiritur in instanti.

Tertia est: duplicitas non distinguitur a fundamento; ergo etc. — Probatur *antecedens*: Si distinguitur a quantitate, puta corporis bicubiti, quod est duplum ad corpus unius cubiti: aut est in

qualibet parte illius, aut tota in toto, et pars in parte. Non primum, quia tunc quaelibet pars illius esset dupla. Non etiam secundum, quia aut partes duplicitatis essent eiusdem rationis cum toto, aut non. Si primum, adhuc sequetur quod quaelibet pars sit dupla. Si secundum, contra: Quod non habet extensionem et divisibilitatem ex se, sed ex continuo, non est alio modo divisibile quam continuum, ut patet de albedine et aliis: sed quantitas non est divisibilis nisi in partes eiusdem rationis: ergo etc.

Pro responsione *ad dicta* S. Thomae, *notandum* quod relatio *tripliciter* potest habere esse. *Uno modo*, fundamentale tantum: sicut cum in re est fundamentum relationis nullo existente termino: tunc enim relatio est virtualiter et inchoatione, inquantum est in re fundamentum unde nata est sequi relatio, naturali sequela, posito termino. *Alio modo* actualiter, secundum esse proprium et distinctum in ordine ad suum terminum formalem, quem scilicet primo et per se respicit. *Tertio modo* actualiter, secundum esse proprium in ordine etiam ad hunc determinatum terminum materialem. Nam Sorte unicum filium habente, relatio paternitatis est in ipso in actu tam secundum esse actuale quam secundum esse fundamentale in ordine ad terminum formalem: scilicet, filium absolute et in ordine ad hunc materialem terminum, scilicet filium hunc quem habet; in ordine autem ad filium quem nondum habet, non est in actu, sed illo postea nato fit in actu etiam in ordine ad hunc ipsum secundum filium, ad quem prius actualem ordinem non habebat.

Notandum secundo, quod mutari dicitur aliquid quando accipit formam quam prius non habebat per actionem ad ipsum terminatam, quando autem accipit formam aut entitatem aliquam per naturalem sequelam ad aliquid in ipso praeexistens resultantem, tunc non dicitur proprie mutari, quia mutatio est actio et passio materialiter. Si enim, sive per impossibile, sive per possibile impediretur anima ne ex ipsa eius potentiae fluerent et originarentur, postmodum deducto impedimento sequerentur ex ea, non proprie diceretur mutari homo per acceptionem illarum potentiarum, quia non acciperet eas per aliquam mediam actionem aut passionem, sed per naturalem resultantiam ex animae essentia, quamvis posset improprie dici mutari, quia haberet aliquam entitatem in actu completo, quam prius habebat tantum incomplete et radicaliter. Sic ergo, quia secundum quod omnis receptio alicuius potest largo modo mutatio dici, relatio nata est sequi ex fundamento, posito termino naturali, sequela et concomitantia, non autem per actionem mediam; ideo dum aliquis habens prius fundamentum tantum, posterius habet relationem ipsam secundum actum completum, non dicitur per acceptionem eius ipsum quod refertur proprie mutari, quia propterea Philosophus V. *Physic.* ait, quod ad ipsam non est motus

primo. et quod advenit absque mutatione, praeexistente scilicet fundamento.

Ad primum itaque *dictum* Sancti Thomae *dupliciter* potest responderi.

Primo, quod mens S. Thomae est, nihil tunc advenire subiecto de novo per aliquam mutationem in ipso factam. Nam tunc dicitur relatio advenire de novo alicui per eius mutationem, quando totaliter advenit, scilicet et quantum ad suum esse, et quantum ad suum fundamentum. Tunc enim subiectum per actionem agentis, quae primo terminatur ad fundamentum, quae est forma absoluta, secundario vero ad relationem, transmutari dicitur. Non est autem mens eius quod nullo modo aliqua entitas ei de novo adveniat. Potest autem hic sensus ex ipsis S. Thomae verbis haberi: nam constat quod loquitur quando aliquis, ipso non mutato, incipit alteri esse aequalis per illius alterius mutationem.

Secundo potest responderi, quod loquitur quando aliquis habet relationem aequalitatis in actu, respectu aliquorum habentium eandem quantitatem, sed non respectu alicuius eandem quantitatem non habentis. Si enim ille alius postea eandem quantitatem accipiat, tunc incipit illi esse aequalis, non quia adveniat sibi de novo entitas relationis, aut aliqua alia entitas, sed quia aequalitas quae prius inerat, determinatur ad hunc, ad quem prius non determinabatur. — Hic sensus haberi potest ex verbis S. Thomae cum ait: Cum ergo aliquis accipit illam quantitatem, ista communis radix, scilicet quantitas in me praeexistens, determinatur ad illum. Et sic patet, quod dictum hoc non praeiudicat determinationi nostrae.

Ad secundum: — Dicitur primo, quod loquitur S. Thomas de subiecto, non de fundamento, scilicet quod relatio non componit cum eo quod dicitur relative. — *Dicitur secundo*, quod loquitur de relatione secundum propriam rationem quae est ad aliud esse, non autem quantum ad suum esse: componit enim cum suo subiecto inquantum illi inhaeret; sed inquantum ad alterum dicitur, non componit; quia inquantum dicit ordinem ad alterum, non habet ut aliquid reale dicat, ut inferius declarabitur.

Ad tertium dicitur, quod accipit S. Thomas abstractum pro concreto: scientia enim potest accipi absolute, ut scilicet qualitas est praecise, potest etiam accipi relative, scilicet ut connotat relationem ad scibile, et sic dicitur scientia ut relatio, idest, ut relativum.

Ad quartum dicitur, quod licet ponamus omnem realem relationem esse a suo fundamento realiter distinctam, non tamen dicimus quod sit accidens omnium generum tanquam aliquid quod cum ente convertatur, ut de uno dicebat Avicenna. Nam constat quod non est accidens ipsius generis relationis, cum relatio, secundum doctrinam S. Thomae, alia relatione a se distincta non

referatur. Constat etiam, quod non est accidens fundamentum super *quando* et *ubi* et similibus, ut ex Aristotele, V. *Metaph.* patet, et ex S. Thoma in Cap. *ad aliquid*: ideo falsum est quod omnibus entibus conveniat tanquam fundamentis. — *Dicitur secundo,* quod dato quod super omnibus aliis generibus fundatur, adhuc non consequeretur omnia entia, tanquam proprietas convertibilis cum ente, ut dicebat Avicenna de uno. Nam ex principiis communibus entis inquantum est ens, ut dicit S. Thomas, in loco allegato, non causatur aliquod particulare ens sufficienter.

Si autem *instetur*, quod ex ratione S. Thomae haberi potest, quod nôn tantum ens particulare non potest causari ex communibus principiis entis, sed etiam quod non potest ex pluribus principiis diversorum generum causari, quia illa non causarent nisi per aliquod, quod esset omnibus illis generibus commune: et sic, cum relatio super plura genera fundetur, sequitur quod ab illis non causatur tanquam eorum accidens. — *Respondetur*, quod ex ratione S. Thomae habetur, quod ens aliquod unius determinati generis subalterni, et determinatae speciei, cuiusmodì est unitas de genere quantitatis, non potest esse accidens a pluribus diversorum generum principiis causatum, tanquam sit alicuius communis ad illa proprium accidens, non autem habetur quod unum praedicamentum non possit secundum diversa sua genera, et diversas suas species a diversis praedicamentis originari.

Ad primam rationem negatur consequentia. — Ad probationem dicitur, quod agens non causat in se relationem per actionem terminatam ad ipsum agens, sed per actionem terminatam ad terminum relationis: quo posito in actu, naturali sequela oritur relatio ex praeexistente fundamento; ideo ibi nulla est mutatio agentis.

Ad secundam negatur minor: — Ad probationem dicitur, quod talis distantia acquiritur in instanti mediato. — Et cum arguitur contra: *primo,* quia in tempore intermedio erit distans sine distantia, etc. *negatur consequentia.* Quia non erit dare primam relationem distantiae, sicut nec primum *ubi*, sed ante quamlibet distantiam erat alia, et ante illam alia, et sic in infinitum. — Cum arguitur *secundo,* quia nulla forma extensa acquiritur in instanti, *negatur:* Nam aliquis calor extensus in instanti, acquiritur in aqua aut in aliqua parte aquae.

Sed contra istam responsionem, inquantum ponit non dari primam distantiam, sed ante quamcunque esse aliam, *arguunt* quidam: Aut ista distantia fundatur in *quantitate* corporis quod per suum motum distat ab alio continue: Aut in *loco* eiusdem mobilis: Aut in *ubi* quod continue est aliud et aliud: Non *primum*, quia manente eodem fundamento, non potest multiplicari relatio, secundum doctrinam S. Thomae: Non *secundum,* quia relatio est in ipso mobili, locus autem non est in re locata,

sed in locante: modo oportet fundamentum et relationem esse in eodem: Non etiam *tertium,* quia *ubi* est posterius relatione praedicamentali, et forte potius in ea fundatur quam econverso.

Potest ad hoc *responderi,* sustinendo responsionem datam, quae est Capreoli *3, Sent. dist. 1,* quod talis relatio fundatur in *ubi,* et sic variatur ad variationem ipsorum *ubi.* — Et cum *instatur:* quia *ubi* est posterius relatione praedicamentali; *dicitur* quod, distantia localis non est de praedicamento *ad aliquid,* sed de praedicamento *ubi,* nec est inconveniens unam relationem huius praedicamenti fundari in alia eiusdem praedicamenti, sicut non est inconveniens unam qualitatem inesse substantiae mediante alia, sicut scientia inest animae mediante intellectu. — Posset *secundo dicere,* cui non placeret responsio Capreoli, quod ista relatio fundatur super quantitate mobilis, sed motus eius est sibi ratio fundandi, et ideo est semper eadem distantia numero, et datur prima distantia; sed quia ista distantia est continue maior propter augmentum extensivum motus, ideo non datur prima parvitas istius relationis, sed quacunque parvitate distantiae data, ante illam erat maior parvitas, et sic in infinitum; ideo non sequitur quod in aliquo tempore sit corpus distans sine distantia.

Ad tertiam negatur assumptum. — *Ad probationem* dicitur, quod est tota in toto, et pars in parte. — Cum *instatur,* quia aut est eiusdem rationis cum toto, aut non; *dicitur* quod, non est eiusdem rationis. — Cum *arguitur,* quia habet divisibilitatem sicut quantitas; *dicitur* quod, quantitas bicubita *dupliciter* considerari potest: *Uno modo,* in ratione quantitatis *continuae,* puta linea vel superficiei: *Alio modo*, ut induit modum quantitatis *discretae,* ut scilicet significatur nomine bicubiti. Quod habet extensionem et divisibilitatem ex quantitate, ut rationem habet *continui,* dividitur in partes eiusdem rationis, sicut et ipsa quantitas; nam linea dividitur in lineas, et superficies in superficies, et similiter albedo quae hoc modo habet divisibilitatem a quantitate, dividitur in albedines. Quod autem habet divisibilitatem a quantitate, ut induit modum *discreti,* non dividitur in partes eiusdem rationis, quia nec sic quantitas dividitur, non enim bicubitum dividitur in bicubita. Quia ergo duplicitas accipit divisionem a continuo, inquantum induit rationem discreti, ideo non oportet ut dividatur in partes quarum quaelibet sit duplicitas, sed quarum quaelibet est pars duplicitatis.

Circa *tertium dictum,* considerandum ex doctrina S. Thomae, *P. 1, q. 28, art. 1:* et *1 Sent. dist. 33, art. 1:* et *de Potentia q. 7, art. 8,* quod relatio in hoc differt ab aliis generibus accidentium, quod omnia alia genera secundum proprias rationes dicunt aliquid alicui inhaerens: quantitas enim est mensura substantiae, et qua-

litas substantiae dispositio, relatio autem secundum propriam rationem dicit solum respectum ad aliud. Ad aliquid enim dicuntur quorum esse est ad aliud se habere. Propter hoc inquit S. Thomas, quod ex hoc quod relatio in Deo ponitur, non sequitur esse aliquid in Deo dependens, sed solum quod in Deo est respectus aliquis, idest habitudo et ordo ad aliquem terminum in quo ratio relationis consistit, quia videlicet ratio relationis, secundum quam ab aliis generibus distinguitur, est ad aliquid respicere et ordinari tanquam ad terminum.

Sed tunc occurrit **duplex dubium:**

Primum est ex Aureolo apud Capreolum *3, Sent. 1,dist. arg. 8:* — Modus proprius praedicamenti accidentis non tollit modum communem accidentis, immo eum includit: ergo modus proprius relationis non tollit ordinem ad subiectum.

Secundum est: Videtur enim implicatio contradictionis quod in Deo sit respectus realis, et quod relatio in Deo existens non habeat esse dependens. Respectus enim realis non potest esse non existente termino quem respicit, et sic videtur de ratione respectus realis quod a termino dependeat.

Ad primi dubii evidentiam considerandum, quod propria ratio relationis, quae est esse ad alterum, *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* in generali et illimitate, inquantum scilicet absolute importat dici ad aliud. *Alio modo,* in speciali et limitate, inquantum scilicet importat dici ad aliud ex natura rei, sive habens fundamentum in re. Utroque modo sumpta est propria ratio Praedicamenti *ad aliquid,* sed tamen alio et alio modo. — Sumpta enim absolute et illimitate est eius propria ratio, prout propria ratio alicuius potest dici illa quae sibi convenit soli inter aliqua. Ista enim ratio convenit Praedicamento *ad aliquid,* aliis vero praedicamentis non convenit; et ideo potest dici sibi propria in ordine ad alia praedicamenta, inquantum scilicet ipsum *ad aliquid* est absolute: illa vero non sunt *ad aliquid;* non autem potest dici propria ratio tanquam dicens ultimum completivum praedicamenti *ad aliquid,* sive relationis praedicamentalis: cum enim communis sit et relationi reali quae est in praedicamento, et ei quae non est in praedicamento, ac etiam relationi rationis, non potest esse ultimum completivum praedicamenti, quod est accidens reale. — Sumpta vero cum hac limitatione, habens fundamentum in re, sive ex natura rei proveniens, est propria eius ratio tanquam ultimum completivum praedicamenti dicens: nam cum in ratione eius totali includatur quod sit accidens, et quod ad alterum tanquam ad oppositum relative dicatur ex natura rei; inquantum includit accidentis rationem, facit relationem a praedicamento substantiae differre; inquantum autem importat ordinem ad alterum ex natura rei provenientem, facit ultimate ab aliis differre praedicamentis accidentium.

Unde cum inquit S. Thomas, relationem secundum propriam rationem sui generis non dicere aliquid inhaerens, non intelligitur de totali eius ratione: quia cum illa includat rationem accidentis, necesse est quod ordinem dicat ad id in quo est. Non etiam intelligitur de ratione quae ultimate complet rationem praedicamenti, quia cum illa includat habere fundamentum in re, oportet ut aliquid in eo de quo dicitur, ponat; sed intelligitur de propria ratione primo modo sumpta, scilicet ut dicit absolute et illimitate ordinem ad alterum: nam cum ista ratio sit relationi reali et relationi rationis communis, constat quod abstrahit ab utraque, et per consequens ex illa ratione absolute et illimitate sumpta, nihil reale ponitur in eo quod dicitur relative.

Ad dubium ergo: —*Dicitur primo*, quod modus proprius relationis, qui est ad aliud dici ahsolute, qui est modus conveniens relationi inquantum absolute relatio est, non excludit modum accidentis, nec tamen illum includit, sed abstrahit a modo substantiae et accidentis, immo ab ente reali et ab ente rationis, sicut animal a rationali et irrationali. — *Dicitur secundo,* quod proprius modus ultimate constitutivus praedicamenti relationis non excludit modum accidentis, immo eius quandam determinationem dicit, sicut et alia praedicamenta accidentium: dicit enim modum accidentis, qui est inhaerere substantiae per modum referentis illam ad alterum in natura rei fundatum. Nec huius oppositum tenet S. Thomas, ut est ostensum, immo hic dicitur quod habent proprium modum essendi secundum propriam rationem. — Arguit autem Aureolus, ac si diceremus quod relatio, secundum propriam rationem ultimate praedicamenti completivam, nihil poneret in re: quod non dicimus, sed dicimus quod secundum propriam rationem, quae ei convenit absolute inquantum relatio est, non autem inquantum relatio praedicamentalis est, non habet quod aliquid in re, de qua praedicatur, ponat.

Ad secundum dubium respondetur, quod aliud est dicere esse relationis ab alio non dependere, et aliud ipsam relationem non dependere ab alio sub ratione relationis. Verum est enim, quod paternitas divina sub ratione paternitatis ab alio dependet, quia in ratione ipsius includitur Filius, et sic nec potest unum esse sine alio, nec intelligi: ipsum tamen esse paternitatis non dependet ab esse alterius, cum sit unum esse numero utriusque relativi, quod est esse divinae essentiae. Idem enim esse non dependet realiter a seipso. — Cum autem dicitur quod de ratione respectus est, quod a termino dependeat secundum esse; dicitur quod hoc veritatem habet, ubi relativa habent distincta esse, non autem ubi est unum et idem esse utriusque relativi, ut est in divinis, ubi est quidem quicquid ad rationem relationis pertinet, scilicet ordo et respectus, esse autem relationis est esse divinae essentiae, quod est unum.

Considerandum postremo, quod imperfectio relationis creatae in hoc consistit, ut ex dictis patet, quod suum esse dependet a subiecto, a fundamento, et a termino, quod convenit sibi inquantum suum esse est accidentale et postremum, et distinctum ab esse substantiae, et ab esse aliorum accidentium: ideo ubi relatio, ut est in Deo, est idem substantiae cuius esse a nullo dependet, sequitur quod talis relatio non habet esse imperfectum, et idcirco personae divinae quae talibus relationibus distinguuntur, nullam ex ipsis imperfectionem trahunt. Quia vero remanet tantum ordo unius ad alterum, in quo importatur sola distinctio secundum oppositos respectus, quae est minima distinctio, ideo bene etiam dicitur sequi, ut divinarum personarum discretio sive distinctio sit minima.

Ad decimam respondet et *dicit primo,* quod quamvis Deus substantialiter de Patre et Filio praedicetur, non tamen sequitur, si sint plures personae, quod sint plures dii: sunt enim plures personae propter pluralitatem relationum subsistentium, unus autem Deus propter unitatem essentiae subsistentis. In hominibus autem non contingit ut aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque est subsistens ut sit homo.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod divinae personae sunt ipsae relationes subsistentes, quae quidem plures sunt propter pluralitatem respectuum, non autem propter pluralitatem esse aut essentiae, cum sit una essentia numero, et habeant unum esse, ideo sicut cum earum pluralitate quantum ad respectus, stat earum unitas secundum essentiam et secundum esse, ita cum pluralitate personarum stat quod ipsae personae sint unus Deus: unde illa propositio: Impossibile est evenire pluralitatem ex parte subiectorum, cum unitas est ex parte substantialis praedicati; falsa est, si universaliter sumatur.

Advertendum secundo, quod videtur velle S. Thomas, *duo* requiri ad hoc ut aliqua dicantur unum tale essentialiter, et in concreto: scilicet, et quod una numero essentia sit in illis; et quod illa essentia sit subsistens, ita quod abstractum et concretum sint idem. Propter hoc de Deo loquens inquit, quod Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem essentiae subsistentis. De homine autem loquens ait, quod non contingit ut aliqui sint unus homo: quia essentia humanitatis neque est una numero in utroque, neque est subsistens, ut humanitas sit homo. Huius autem ratio est, quia cum concretum aliquid includat quod non includit abstractum, sicut homo implicite includit accidentia quae humanitas non includit; ad hoc ut aliqua dicantur unum tale in concreto, non solum requiritur quod essentia sit una numero in illis, dato quod posset esse una numero absque accidentibus huiusmodi eam

limitantibus, sed requiritur etiam ut eadem accidentia sint in utroque. Ad hoc enim, quod aliqui essent unus homo, non solum requireretur ut eandem numero haberent humanitatem, sed oporteret ut eadem etiam haberent accidentia, quibus hic homo habet ut sit hic homo. Unde cum habet S. Thomas pro regula, *nomen substantivum singulariter aut pluraliter dici ab unitate aut pluralitate formae:* per unitatem formae intelligit non tantum ipsam formae substantiam quae est una, sed etiam accidentia quibus ipsa forma est una et individua, ubi forma non est ex se individua, sed per materiam signatam individuatur. Unde et cum inquit, *3, p. quaest. 3, art. 7,* quod si plures personae divinae assumerent unam numero humanitatem, dicerentur unus homo; unam humanitatem vocat ipsam humanitatis essentiam cum accidentibus quibus fit haec, et singularis. Aliter enim humanitas non est una numero.

Ad ultimam respondet S. Thomas, quod cum in Deo sit unitas essentiae, et relationum distinctio, nihi prohibet in uno Deo illa opposita inveniri quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quae relative opponuntur, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio: quae oppositio invenitur ubicunque est aliqua distinctio.

Ex his vult habere, quod utique opposita praedicata de Deo pluralitatem ostendunt, sed ostendunt pluralitatem relationum tantum, non autem essentiae.

Circa hanc responsionem **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est: Si affirmatio et negatio, quae est oppositio contradictoria, invenitur ubicunque est aliqua distinctio, et idcirco invenitur in divinis; sequitur distinctionem inter divinas personas esse maximam: quia contradictio est maxima oppositio, maximaque distantia, eo quod extrema in nullo conveniant. Huius autem oppositum dixit superius S. Thomas, inquiens, distinctionem divinarum personarum esse minimam.

Secundum dubium est: Quia videtur velle S. Thomas hic, affirmationis et negationis oppositionem in oppositione relativa includi. Huius autem oppositum videtur tenere *de Potentia, quaest. 7, art. 8, ad quartum:* ubi vult in omnibus aliis oppositionibus includi negationem et affirmationem, non autem in relativa oppositione.

Ad primum dicitur, quod contradictio si formaliter et praecise sumatur ut ab omni alia oppositione praescindit, est maxima oppositio, et importat maximam distantiam; sed si accipiatur ut est contracta et limitata in alia oppositione in qua includitur, sic non est maxima, sed est maior aut minor secundum conditionem eius oppositionis in qua includitur, omnis enim alia oppositio includit affirmationis et negationis oppositionem, et aliquid super

ipsam addit, sed illud additum non auget oppositionem, sed minuit, ut inquit S. Thomas in Tractatu *De quatuor oppositis*. Affirmatio ergo et negatio quae distinctionem divinarum personarum concomitatur, non facit illam esse maximam distinctionem, sed minimam, quia non est affirmatio et negatio simpliciter, sed limitata ad relativam oppositionem quae minima est, et minimam exigit distinctionem. Dicit enim, verbi gratia, paternitatem et non paternitatem, sed affirmationem in Patre, negationem vero in Filio.

Ad evidentiam secundi dubii considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Primo Sent. dist. 26, q. 2, art. 2*, quod oppositio relativa ab oppositione contrarietatis, et oppositione privationis et habitus differt, quia in illis alterum est ut perfectum, et alterum est ut imperfectum, unumque privationem alterius includit: in relatione autem non est sic: licet enim una relatio negationem alterius oppositae relationis includat in eodem supposito, illa tamen negatio non habet rationem privationis, quia privatio non est nisi secundum quod aliquid caret eo quod sibi debet inesse: relatio autem non ponit aliquid in eo quod relative dicitur, inquantum relatio est, sed dicit *ad aliquid*, sive respectum ad correlativum. Ideo negatio inclusa in relatione, non negat aliquid in subiecto, inquantum huiusmodi, sed tantum *ad aliquid*, et propterea non habet rationem privationis.

Dicitur ergo **ad dubium,** quod oppositio relativa includit oppositionem affirmationis et negationis, ut dicitur *Primo Sent. dist. 5, art. 1, ad primum:* et est hoc loco de mente S. Thomae: sed non includit illam tanquam importantem privationem et imperfectionem in altero extremorum, quemadmodum aliae positiones: et hoc intellexit in loco allegato *de Potentia,* etc.

CAPUT XV

DE SPIRITU SANCTO QUOD SIT IN DIVINIS.

Postquam determinavit S. Thomas de persona Patris et Filii, vult de Spiritus Sancti persona determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit ex Sacra Scriptura Spiritum Sanctum esse. *Secundo* ostendit quid sit, Cap. sequenti.

Primum ostendit

Primo, auctoritate Matth. ult. (XVIII, 19): *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

Secundo, auctoritate I. Ioann. V, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo; Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus.*

Tertio, auctoritate Ioann. XV, 26, de eius processione mentionem facientis, ubi ait: *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

Advertendum, quod licet necesse sit Trinitatem personarum in divinis esse, hoc tamen ratione naturali probari non potest: et ideo ad probandum Spiritum Sanctum esse, non utitur Sanctus Thomas aliqua naturali ratione, sed tantum Sacrae Scripturae auctoritatibus.

CAPUT XVI

RATIONES EX QUIBUS ALIQUI SPIRITUM SANCTUM EXISTIMAVERUNT ESSE CREATURAM.

Ostenso, quod Spiritus Sanctus sit, ostendendum restat quid sit.

Circa hoc autem, *tria* facit S. Thomas: *Primo*, ipsum esse verum Deum ostendit. *Secundo*, quod procedat a Filio, Capitulo 34.

Circa primum, *tria* facit: *Primo*, adducit rationes ex quibus aliqui existimaverunt Spiritum Sanctum creaturam esse. *Secundo*, determinat veritatem, Cap. sequenti. *Tertio*, obiectionibus respondet, Cap. 23.

Quantum ad primum ait, quosdam opinatos fuisse Spiritum Sanctum esse creaturam aliis excellentiorem, idque voluisse Sacrae Scripturae testimoniis confirmare.

Primo: quia Amos, IV, 13, dicitur secundum litteram Septuaginta: *Ecce formans montes, et creans spiritum et annuntians homini Verbum eius.* Et Zachariae XII, 1, dicit Dominus: *Extendens coelum et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo.*

Secundo: Quia Ioan. XVI, 13, videtur poni tanquam creatura quae famuletur Deo, quum dicitur: *Non loquetur a semetipso; sed quaecumque audiet loquetur.*

Tertio: Quia a Patre et Filio mittitur, ut ostenditur cum dicitur, Ioann. XIV, 26: *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Et XV, 26: *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.*

Quarto: Quia Scriptura Filium Patri associans in iis quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit, ut Matth. XI, 27: *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius.* Et Ioan. XVII, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.* Et ad Rom. I, 7: *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Iesu Christo.* Et Primae Cor. VIII, 6: *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.*

Quinto: Scriptura motum attribuit Spiritui Sancto. Genes. I, 2: *Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Et Ioel. II, 28: *Effundam spiritum meum super omnem carnem.* Ergo etc.

Sexto: Spiritus Sanctus potest augeri, minui, et mutari: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia dicit Dominus Numer. XI, 16-17, ad Moysem: *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel..., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis.* Et IV Reg. II, 9: Elisaeus ab Elia petiit: *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus.*

Septimo: Cadit tristitiam in Spiritum Sanctum: ad Ephes., IV, 30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei.* Et Isai. LXIII, 10: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum eius.* Ergo etc.

Octavo: Spiritui Sancto convenit orare. Rom. VIII, 26: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Ergo etc.

Nono: Pater et Filius donant Spriritum Sanctum. Luc. XI, 13: *Pater vester de coelo dabit spiritum bonum potentibus se.* Et Actuum V, 32, dicitur, quod Deus Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi.* Ergo etc.

Decimo: Si est Deus, habet divinam naturam, et cum a Patre procedat, necesse est quod ab eo divinam naturam accipiat; et sic sequitur quod sit genitus et per consequens Filius; quod fidei repugnat.

Undecimo: Sequitur divinam naturam duobus modis communicari, scilicet modo quo procedit Filius, et modo quo procedit Spiritus Sanctus: Sed uni naturae hoc competere non videtur ut duobus modis communicetur: Ergo etc.

Addit postremo S. Thomas, hanc fuisse Arrii positionem ponentis tam Filium quam Spiritum Sanctum minorem Patre, Filium tamen maiorem Spiritu Sancto: hunc etiam Macedonius, quoad Spiritum Sanctum, est secutus: unde et quidam Macedonianos *semiarianos* vocant.

CAPUT XVII

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT VERUS DEUS

Positis rationibus eorum qui Spiritum Sanctum creaturam esse existimaverunt, vult S. Thomas veritatem determinare.

Circa hoc autem *tria* facit: *Primo*, de substantia Spiritus Sancti determinat. *Secundo*, quomodo quae de ipso dicuntur, sint intelligenda, declarat, Cap. 19. *Tertio*, de effectibus ipsi attributis pertractat, Cap. 20.

Circa primum *duo* facit: *Primo* ostendit, quod Spiritus Sanctus sit verus Deus. *Secundo*, quod sit subsistens persona, Cap. sequenti.

Quantum ad primum arguit sic:

Primo: Spiritui Sancto deputatur templum: dicitur enim Prima Corinth. VI, 19: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Ergo etc. — Probatur *consequentia*: Tum quia nulli templum consecratur nisi Deo: Tum quia membra nostra quae templum sunt Spiritus Sancti, sunt etiam membra Christi: inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, quod membra eius essent templum Spiritus Sancti, nisi et ipse esset verus Deus.

Secundo: Serviunt sancti Spiritui Sancto. Dicitur enim Philip. III, 3: *Nos sumus circumcisio, qui spiritui Deo servimus;* ut et graeci et antiquiores latini codices habent, et ex ipso graeco apparet, quod de servitute latriae intelligendum est: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia latriae servitus a Sanctis nonnisi vero Deo attribuitur, ut patet Deuter. VI, 13, *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.*

Advertendum, quod textus graecus in quibusdam exemplaribus sic habet: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεω λατρεύοντες. Aliqui vero textus: οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύομεν. Sensus *primi* textus est: *Nos enim sumus circumcisio, spiritu Deo servientes,* sive, *Deum colentes.* Quia tamen ly πνεύματι dativi casus est, accipit S. Thomas tanquam sit sensus: *Spiritui Deo servientes,* dativo graeco dativum latinum correspondere faciens, et in hoc sensu ad suum propositum

hac utitur auctoritate. Alii tamen graecae linguae periti, morem graecum attendentes, dativum illum casum pro ablativo in lingua latina transtulerunt. — *Alterius* textus sensus est: *Qui spiritu Dei*, sive ut S. Thomas interpretatur, *Qui spiritui Dei servimus.* In utroque tamen textu constat (ut inquit S. Thomas), quod de servitute latriae intelligit Apostolus. Nam λατρεύω idem est, quod *colo,* sive *latria servio et honoro.*

Tertio: Spiritus Sanctus est qui sanctificat. Primae Corinth. VI, 11: *Abluti estis...., sanctificati estis...., justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.* Et Secundae Thessal. II, 12: *Quod elegerit vos Deus primitias in salutem, in sanctificatione spiritus et in fide veritatis.* Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia sanctificare homines, proprium Dei opus est, ut patet Levit. XXII, 9: *Ego Dominus, qui sanctifico vos.*

Quarto: Vita iustitiae animae est per Spiritum Sanctum, Ioann. VI, 64: *Spiritus est, qui vivificat.* Et ad Rom. VIII, 13: *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per Deum. Unde Dominus, Ioann. VI, 58: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me.*

Quinto: Virtus resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet. Rom. VIII, 11: *Quod si spiritus eius qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.* Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia Dominus in argumentum suae divinitatis asserit in se esse resuscitandi virtutem, Ioann. V, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.*

Sexto: Creatio pertinet ad Spiritum Sanctum. Psalm. CIII, 30: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur.* Iob. XXXIII, 4: *Spiritus Dei fecit me.* Eccli. I, 9, dicitur de Deo: *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *in Spiritu Sancto.* Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia creatio solius Dei est opus.

Septimo: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* I, Cor. II, 10: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia comprehendere profunda Dei, non est alicuius creaturae, unde Matth. XI, 27: *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius.*

Octavo: Spiritus Dei se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem, secundum Apostoli comparationem I ad Cor., II, 10-11. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia spiritus hominis est homini intrinsecus, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius.

Nono: Spiritus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum: ut patet ex Apostolo loco praeallegato. Ergo

etc. — Patet *consequentia;* quia haec nullus vidit praeter Deum: ut patet Isai, LXIV, 4.

Decimo: Isai. VI, 8-9, dicitur: *Audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere.* Sed illa Paulus Spiritui Sancto attribuit. Actuum ultimo (XXVIII, 25-26). Ergo etc.

Undecimo: Spiritus Sanctus locutus est in Prophetis: unde dicitur Actuum Primo, 16: *Oportet impleri scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David.* Et Matth. XXII, 43-44: *Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum Dominum, dicens: Dixit Dominus Domino meo. Sede a dextris meis?* Et II, Petr. I, 21: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas, ut Num. XII, 6: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Et in Psalm. LXXXIV, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

Duodecimo: Revelatio mysteriorum est opus Spiritus Sancti I, Cor. II, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum.* Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia revelatio mysteriorum, proprium opus dei ostenditur Daniel. II, 28: *Est Deus in coelo revelans mysteria.*

Tertiodecimo: Docere interius est proprium opus Spiritus Sancti, Ioann. XIV, 26: *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia interius docere proprium opus Dei est; unde Psalm. CXIII, 10: *Qui docet hominem scientiam,* Et Daniel. II, 21: *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam.*

Advertendum, quod non inquit S. Thomas absolute, quod docere sit proprium opus Dei, sed quod docere interius. Ut enim egregie declarat *1, p. q. 117, art. 1: de Ver. q. 11, art. 1,* sicut natura in sanatione est interius agens et principale, medicus autem est agens instrumentale coadiuvans naturam, et illi adminicula praebens; ita in acquisitione scientiae, principale agens est lumen naturale intellectus quo principia per se nota cognoscit per quae in aliorum cognitionem devenit; magister autem dicitur causare scientiam in discipulo exterius agendo, proponendo videlicet aliqua instrumenta et adminicula quibus intellectus discipuli utitur ad scientiam acquirendam; puta proponendo ei aliquas propositiones minus universales, quas discipulus ex praecognitis diiudicare potest: vel proponendo sensibilia exempla vel aliqua huiusmodi, quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae, et etiam proponendo ordinem principiorum ad conclusiones. Quia ergo interius agens et principale est lumen naturale intellectus, exterius autem agens ministerium exhibendo, est homo

docens, et solus Deus est causa interioris luminis naturalis; ideo bene dicitur quod interius docere est proprium opus Dei. Est etiam opus proprium Dei per novam illuminationem interius docere.

Quartodecimo: Eadem est operatio Filii et Spiritus Sancti, loqui scilicet in sanctis. De Filio enim apparet II, Corinth. XIII, 3: *An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?* De Spiritu Sancto autem dicitur Matth. X, 20: *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quorum est eadem operatio, scilicet eodem modo, oportet esse eandem naturam.

Quintodecimo: Inhabitare mentes Sanctorum Apostolus Spiritui Sancto attribuit I, Cor. III, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia inhabitate mentes Sanctorum est proprium Dei. II, Corint. VI, 16: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: Quoniam inhabitabo in illis.*

Sextodecimo: Spiritus Sanctus est ubique, dicitur enim Sapientiae Primo, 7: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* Et in Psalmista CXXXVIII, 7: *Quo ibo a spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam?* Et Act. I, 8: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia esse ubique est proprium Dei. Ierem. XXIII, 24: *Coelum et terram ego impleo.*

Decimoseptimo: Petrus Act. V, 3, expresse Spiritum Sanctum Deum nominat, ubi ait: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto*? Primae etiam ad Corint. XIV, 2, datur intelligi quod Spiritus Sanctus sit Deus, cum dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo; nemo enim audit; Spiritus autem loquitur mysteria.* Idem etiam datur intelligi ex eo quod subditur, vv, 24-25: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus; occulta cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit.* Ubi manifestare occulta cordis Deo attribuitur, quod etiam Ierem. XVII, 9-10, ostenditur. Constat autem ex iis quae praemisit, scilicet quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto sit. Item parum post dicit: *Spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* (I Cor. XIV, 32, 33): Ubi ostenditur, cum gratiae prophetarum a Spiritu Sancto sint, et sint a Deo pacis, secundum ipsum Apostolum, quod Spiritus Sanctus sit Deus.

Decimooctavo: Spiritus Sanctus est adoptionis causa, ad Rom. VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (pater).* Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia adoptare in filios Dei, solius Dei est. Unde etiam attribuitur Filio ad

Galatas IV, 4-5: *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.*

Ultimo: Non est creatura corporalis neque spiritualis. Ergo est Deus. — Probatur *antecedens;* quia Spiritus Sanctus infunditur Sanctorum mentibus quasi ab eis participatus. Legitur enim et Christus plenus fuisse, et etiam Apostoli: nulla autem creatura spirituali creaturae infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans.

Circa rationem hanc, cum probatur nullam creaturam spiritualem creaturae spirituali infundi, quia creatura non est participabilis, sed participans; **dubium** occurrit. — Quia si loquamur de participatione formae a materia, constat quod Spiritus Sanctus non est sic participabilis, sed bene creatura. Si vero loquamur de participatione causae ab effectu, manifestum est a substantiis separatis multos effectus causari, qui virtute ipsarum participant. Si autem loquamur de participatione secundum essentiam, ita videlicet, quod unum habeat partem essentiae alterius, constat quod nec etiam Spiritus Sanctus hoc modo a creatura participabilis est.

Ad huius evidentiam *considerandum* est ex iis quae habentur in fine sequentis Capitis et in 2, *Sent. dist. 8, art. 5, ad 3.* Item *de Ver. q. 28, art. 2, ad 8,* quod propositio S. Thomae non aliter intelligenda est, quam de participatione secundum substantiam, ita scilicet, quod substantia unius sit in altera tanquam intra essentiam eius operans, et participatione suae substantiae aliam bonam efficiens: sic enim solus Deus est participabilis a mente humana: quia ipse solus intra eius essentiam operatur ipsam creans et conservans in esse, et ipse solus est sua bonitas, ut dici possit, quod suae essentiae et substantiae participatione mens humana est bona; nulla autem creatura dat aut conservat esse mentis humanae, licet possit causare aliquod spirituale lumen in ipsa; nec etiam eius bonitas est eius substantia, sed est aliquid essentiae superadditum. Ideo si qua bonitas ab ipsa causatur in mente humana, ipsa creatura non dicitur participari secundum suam substantiam, sed secundum perfectiones superadditas: neque dicitur esse intra substantiam mentis, sed extrinsecus aliquid operari.

Ad dubium ergo dicitur, quod non loquimur hic de participatione formae a materia, nec de participatione qua participans habet partem essentiae rei participatae: sed de participatione qua effectus participat secundum suam substantiam et secundum suum esse ipsam virtutem et essentiam causae; et etiam de participatione qua forma exemplaris dicitur participari secundum suam substantiam ab exemplato, inquantum exemplatum est quaedam participata seu imperfecta similitudo substantiae sui exemplaris: et

sic patet quod nulla creatura, sed solus Deus est a mente humana participabilis.

Posset autem ad praedictas rationes *responderi*, quod praedicta opera, in rationibus enumerata, Spiritui Sancto attribuuntur, non per auctoritatem sicut Deo, sed per ministerium. — *Sed contra* arguit S. Thomas auctoritate Apostoli dicentis, I. Corint. XII, 11, postquam diversa dona enumeravit: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens* singulis *prout vult;* ex quibus verbis dat intelligere, Spiritum Sanctum Deum esse. Tum quia ipsum dicit operari ea quae supra dixerat operari Deum. Tum quia eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur.

Advertendum, quod differentia est inter eum qui operatur per auctoritatem, tanquam videlicet dominus, et eum qui operatur tanquam minister; quia is qui operatur ut dominus, operatur ut vult, is autem qui operatur ut minister, operatur non secundum suae voluntatis arbitrium, sed secundum voluntatem eius cuius est minister. Idcirco bene infert S. Thomas, Spiritum Sanctum Deum esse, ex eo quod ea quae Deo tanquam eius proprii effectus attribuuntur, ipse pro suo dividit arbitrio et operatur.

CAPUT XVIII

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT SUBSISTENS PERSONA.

Probato, quod Spiritus Sanctus sit Deus, vult S. Thomas ostendere, quod sit etiam subsistens persona, contra dicentes ipsum esse divinitatem Patris et Filii, et contra dicentes ipsum esse aliquam accidentalem perfectionem mentis, sapientiam videlicet, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi.

Ostenditur enim, quod non est aliquid huiusmodi, et arguitur *primo,* quod accidentalis forma non sit; *secundo,* quod non sit Patris et Filii divinitas.

Primum ostenditur *dupliciter:*

Primo: Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut patet ex dictis superius; formae autem accidentales non proprie operantur, sed magis habent eas pro suo arbitrio; Ergo etc.

Secundo: Spiritus Sanctus est causa omnium perfectionum humanae mentis, ut patet Rom. V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Et I. ad Corint, XII, 8: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum.* Ergo etc.

Secundum vero, scilicet quod nomine Spiritus Sancti non designatur essentia Patris et Filii, tanquam a neutro personaliter distinguatur. Ostenditur *tripliciter:*

Primo: Spiritus Sanctus *procedit a Patre.* Ioann. XV, 26. Et *accipit a Filio*, XVI, 14: Sed neutrum horum convenit essentiae divinae: Ergo etc.

Secundo: Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tanquàm de persona divina subsistente, ut patet Act. XIII, 2, 4, et XV, 28. Ergo etc.

Tertio: Spiritus Sanctus connumeratur Patri et Filio quae sunt personae subsistentes et divinae naturae: Ergo etc. — Probatur *antecedens ;* ex eo quod dicitur Matth., XXVIII, 19: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Et II Cor. XIII, 13: *Gratia Domini nostri Iesu Christi,*

et charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Et I, Ioann. V, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt.*

Si quis diceret, aliud esse Spiritum Sanctum et aliud spiritum Dei, in quibusdam enim praemissarum auctoritatum nominatur Spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus Sanctus; manifeste ostenditur quod idem sit spiritus Dei, et Spiritus Sanctus, ex processu Apostoli I, Cor. II, 10-11, et ex eo quod ubi Matt. X, 20, dicitur: *Spiritus Patris vestri,* Marcus XIII, 11 dicit: *Spiritus Sanctus.*

Ex istis infert S. Thomas, quod non cogimur dicere eodem modo intelligendum esse Spiritum Sanctum, mentes sanctorum implere, et eas inhabitare, sicut diabolus aliquos implere et inhabitare dicitur: Ioann. XIII, 27. Et Act. V, 3: quia diabolus cum sit creatura, non implet aliquem neque inhabitat participatione sui vel per suam substantiam, sed tantum per effectum suae malitiae, ut habetur Act. XIII, 10: *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli.* Spiritus autem Sanctus, cum sit Deus per suam substantiam, mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit, nec tamen per hoc removetur, quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

Circa hoc *ultimum dictum* considerandum est, quod *duobus modis* potest intelligi substantiam spiritualem mentem hominis implere: *Uno modo,* per effectum suae virtutis; quia videlicet aliquis effectus virtutis ipsius ab ipsa causatur in mente. *Alio modo* per propriam substantiam. Primo modo substantia spiritualis creata potest mentem hominis implere et inhabitare: quia aliquem effectum in ipsa causare potest directe vel indirecte agendo, ut in superioribus est ostensum, non autem potest secundo modo inhabitare: sed Deus utroque modo implere mentem hominis potest: et ideo postquam dixit S. Thomas, quod Spiritus Sanctus secundum suam substantiam mentes Sanctorum inhabitat, dando illis esse, ut in Cap. praecedente est ostensum, addidit, quod non excluditur per hoc quin per effectum suae virtutis eas inhabitet: nam virtutes a Deo in mentem causantur.

Sed tunc occurrit **dubium:** Nam, substantia spiritualis ibi est secundum suam substantiam ubi operatur: si ergo operatur aliquid in mentibus Sanctorum, illuminando videlicet, aut aliquid aliud agendo; sequitur quod in mentibus Sanctorum sit secundum suam substantiam: ergo non tantum per effectum suae virtutis.

Pro huius solutione *advertendum* est ex doctrina S. Thomae, *2. Sent. dist. 8, ar. 5, ad tertium*, quod cum esse intra aliquid sit esse intra terminos eius secundum quod substantia spiritualis est intra terminos alicuius, ita dicitur esse intra ipsum. Cum autem *duplex* sit terminus rei, scilicet terminus corporalis *quantitatis,* ut invenitur in corporibus: et terminus *essentiae,* ut invenitur in

omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, non autem potest esse intra terminos essentiae, neque sicut pars, neque sicut virtus dans esse: quia esse, maxime rerum spiritualium, est per creationem, ut ostensum est in praecedentibus: ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, et ipsa corpora implere, et inhabitare secundum terminos corporeae quantitatis, non autem potest esse intra mentem humanam quae nullos habet terminos corporeae quantitatis, sed tantum essentiae, intra quam intrat et operatur solum is, qui dat esse menti, scilicet ipse Deus, quamvis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quod est esse in ipsa per suae virtutis effectum.

Cum ergo dicitur, quod *substantia spiritualis ibi est secundum substantiam ubi operatur:* — Dicitur quod si proportionaliter sumantur ibi esse et ibi operari, sic propositio est universaliter vera: substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam intra ipsius terminos operans, intra illud est, et illud inhabitat. Similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus operans aliquid in ipso, extrinsecus est in eo, quod tamen improprie est unam substantiam esse in alia. Unde et si subsumatur *minor* ad hunc sensum, quod substantia creata aliquid operatur in mentibus Sanctorum, tanquam intra ipsarum terminos operans, falsa est. Si vero subsumatur ad alium sensum, videlicet quod operatur in mentibus Sanctorum tanquam extrinsecus operans, et non intra essentiam, tunc vera est, et vera conclusio; scilicet, quod substantia creata sit secundum substantiam in mentibus Sanctorum tanquam aliquid extrinsecum, quod tamen (ut dicebatur) est improprie dictum. — Si vero sumatur dicta propositio ad hunc sensum, quod in ea re in qua operatur quomodocumque substantia spiritualis, sive inquam intra terminos rei agendo, sive extrinsecus aliquid operando, intra ipsam est, et ipsam implet aut inhabitat, falsa est. A doctoribus autem ponitur ibi esse ubi operatur, ad hunc sensum, quod in eo loco est secundum substantiam suam, in quo est corpus in quod operatur: et sic habet veritatem.

CAPUT XIX.

QUOMODO INTELLIGENDA SUNT QUÆ DE SPIRITU SANCTO DICUNTUR.

Postquam ostendit S. Thomas, quoniam Spiritus Sanctus et est Deus, et est persona subsistens a Patre et Filio realiter distincta, ut ab infidelibus huiusmodi veritas defendatur, quomodo hoc accipi debeat, ostendit.

Et *primo praemittit* quaedam necessaria ad propositum. *Secundo declarat* intentum.

Primum quod praemittit est; *quod in omni intelligente oportet voluntatem inveniri.*

Probatur: Sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam; ita intellectus fit in actu inquantum est intelligens per formam intellectualem: Sed res naturalis per propriam formam habet inclinationem in proprias operationes, et in proprium finem quem per eas consequitur: quia quale unumquodque est, talia operatur, et in sibi convenientia tendit: Ergo et in intelligente ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes, et proprium finem; hanc autem dicimus voluntatem. In nobis enim voluntas est principium operationum quae in nobis, idest, nostra potestate sunt, quibus intellectus propter finem operatur, cum finis et bonum sit obiectum voluntatis: Ergo etc.

Attendendum primo, quod intellectus et est proprietas naturae intelligibilis, tanquam accidentalis forma ipsam naturaliter concomitans, et est talis proprietas per quam natura intelligibilis intelligit: ideo *dupliciter* potest dici *fieri in actu.* — *Uno modo*, inquantum est naturalis proprietas: *Alio modo,* inquantum ad intelligendum ordinatur. *Primo* modo fit in actu inquantum inhaeret naturae intelligibili, sicut et quaelibet alia forma accidentalis est in actu per hoc quod suo inhaeret subiecto. *Secundo* autem modo, fit in actu per hoc quod informatur specie rei intelligibilis. Ut ergo ostenderet S. Thomas de quo modo actualitatis intellectus intelligebat, non dixit absolute, quod fit in actu per formam intelligibilem, sed addidit; *inquantum est intelligens*; dans intelligere, quod intendit

de actualitate ipsius secundum quod constituitur in actu intelligendi.

Attendendum secundo, quod cum ad hoc dentur potentiae ut natura per illas tendat in propria obiecta, et obiectum voluntatis sit finis et bonum; pertinet ad voluntatem ut illarum operationum, quibus natura intellectualis tendit ad finem et bonum, sit principium. Quod ergo addit S. Thomas; *finis enim et bonum est obiectum voluntatis*; ponitur tanquam ratio eius quod dictum est, voluntatem esse principium operationum, quibus intellectus, idest, natura intellectualis operatur propter finem. Si enim obiectum voluntatis est finis, oportet ut per ipsam voluntatem natura intellectualis tendat ad finem, et sic quod sit principium operationum quae a natura intellectuali ordinantur ad finem.

Sed circa rationem qua probatur in natura intellectuali esse voluntatem ex conditione, scilicet formae naturalis, **dubitatur:**

Ex hac enim non videtur concludi, quod voluntas sit in natura intellectuali, tanquam potentia particularis ab intellectuali forma et intellectu distincta, quod videtur intendere S. Thomas. Nam cum inclinatio consequens formam naturalem non sit aliqua forma a naturali forma distincta, sed sit ipsa forma cum habitudine ad finem; eodem modo dici poterit, quod formam quidem intelligibilem sequitur inclinatio in bonum intelligentis, et in eius propriam operationem: sed talis inclinatio non est aliquid distinctum a forma ipsa intelligibili, et sic non sequitur in natura intellectuali esse voluntatem tanquam potentiam per se ab aliis distinctam.

Ad huius evidentiam *considerandum* est *primo*, quod per illam comparationem non intendit S. Thomas omnimodam ponere similitudinem inter inclinationem consequentem formam naturalem, et inclinationem consequentem formam intelligibilem; sed intendit secundum quandam proportionalitatem arguere, quod scilicet sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio in proprias operationes et proprium finem suo modo: ita secundum modum convenientem naturae intellectuali, ad formam intelligibilem sequitur inclinatio in proprias operationes et proprium finem intelligentiae.

Considerandum secundo, ex doctrina tradita *de Veritate q. 22, art. 3,* quod proprius modus animatorum est, ut ad ea opera quae sunt ipsorum propria, speciales potentiae deputentur, in quo ab inanimatis differunt. Ideo, ubi invenitur aliqua operatio quae secundum aliquem modum est propria animatorum, licet et inanimatis aliquo modo conveniat, oportet specialem potentiam illi adaptare: sicut quia moveri localiter a seipso, est animalium proprium, ad motum localem animalium datur specialis potentia quae vis motiva dicitur. Appetere autem speciali modo convenit animalibus inquantum invenitur in eis appetitus, et movens appetitum: bonum

enim apprehensum, et per consequens existens in appetente, movet appetitum. Ideo specialis potentia quae dicitur appetitus, ad hunc actum ordinatur. In natura vero intellectuali est adhuc altior modus: quia non solum est in ipsa appetitus et movens appetitum, scilicet bonum apprehensum per intellectum, sed etiam ipse actus appetendi est liber, inquantum in potestate appetentis est appetere bonum apprehensum per intellectum et non appetere; ideo oportet et appetitum naturae intellectualis, qui voluntas dicitur, specialem potentiam esse ab aliis distinctam.

Ratio ergo S. Thomae efficax est, quia sufficit ipsi probare, quod in natura intellectuali sit inclinatio in propriam operationem et in bonum eius suo modo. Constat enim quod proprius modus ipsius est ut inclinatio, si in natura intellectuali invenitur, formam consequens intellectam, habeat specialem potentiam ab aliis distinctam, sicut et particulari modo sibi actus convenit appetendi.

Secundum quod praemittit S. Thomas est, quod omnium actuum voluntatis amor est principium et communis radix.

Probatur *dupliciter:*

Primo *ratione* sic: Ex hoc oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam quae est inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, ut patet in gravi: Ergo et omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens: Affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Ergo etc.

Secundo probatur *inductive*: quia videlicet ex hoc quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus cum adest, tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab ipso impediunt, et irascimur contra ea.

Ad evidentiam rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1. 2. q. 25. ar. 2,* et *q. 21. art. 1*, et *q. 28. art. 1,* quod *amor* nihil aliud est quam *aptitudo sive proportio et complacentia appetitus ad bonum.* Dicitur enim quis bonum aliquid amare, inquantum illi afficitur, et in eo complacet tanquam in aliquo sibi convenienti et proportionato. Ideo volens S. Thomas ostendere amorem esse communem radicem omnium actuum voluntatis, assumit quod omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quod aliquid apprehenditur ut conveniens et afficiens; id est, ut perfectivum appetentis et ipsum ad se trahens. Vult enim habere, quod ex hac apprehensione prima inclinatio voluntatis est complacentia in tali bono, et affectio ad illud, in quo ratio amoris consistit: et ideo sicut illa apprehensio est origo simpliciter omnium actuum voluntatis, ita amor qui est primus actus voluntatis illam apprehensionem concomitans, est inter omnes actus voluntatis primus, et omnium aliorum actuum principium et origo.

Tertium quod praemittit S. Thomas est, quod id quod amatur, est in intellectu amantis, et in voluntate, sed diversimode: quia in intellectu est secundum similitudinem suae speciei, sicut ignis genitus in igne generante: in voluntate autem amantis sicut terminus motus in principio motivo per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum, sicut locus sursum est quodammodo in gravi.

Advertendum, quod sicut res intellecta dicitur esse in intelligente per similitudinem suae formae, non quia ipsa res secundum suum esse naturale informet intellectum, sed quia in intellectu est forma quaedam intelligibilis, quae est rei intellectae similitudo, ita quod rem intellectam esse in intellectu, nihil aliud est quam in intellectu esse ipsius similitudinem; ita rem amatam esse in amante, sicut terminus motus est in principio motivo per convenientiam et proportionem, non est rem amatam inhaerere amanti secundum suam essentiam, aut secundum suam similitudinem, sed in amante esse aliquam complacentiam et proportionem atque affectionem per quam in ipsam inclinetur rem amatam. Per talem enim connaturalitatem et affectionem sive complacentiam, quae est amor, amans est quodammodo res amata: sicut una res quae est alteri proportionata, et est principium motivum in illam, est quodammodo ipsa. Dicitur autem amatum esse in amantis voluntate, sicut in principio motivo: quia in voluntate existens causat desiderium rei amatae si est absens, et est causa et principium omnis alterius motus quo in rem amatam amans movetur. — De hoc etiam habes a S. Thoma *1. 2. quaest. 28. art. 2.*

Hinc patet error Aureoli apud Capreolum in *1. Sent. d. 10.* putantis amatum non posse esse in amante nisi sit in ipso per essentiam aut per similitudinem. — Dicitur enim, quod est alius modus, scilicet per effectionem et complacentiam, aut per quandam habitualem inclinationem ex frequentatione actus amandi in voluntate derelictam.

Ex istis, S. Thomas ut *propositum ostendat,*

Infert primo: Quod in Deo est voluntas, quum sit intelligens, non quidem quod sit aliquid superadditum essentiae, sed est ipsa Dei substantia, sicut et intellectus: et cum etiam intellectus Dei sit eius substantia, sequitur quod una res sit in Deo intellectus et voluntas.

Advertendum, quod in absolutis quidem valet ista consequentia: *Hoc est divina substantia, et illud est divina substantia, ergo hoc et illud sunt una res;* quia cum unum nihil aliud sit quam substantia divina, et similiter aliud, non apparet in illis per quid habeant realiter distingui. Sed in his quae relative opponuntur, non tenet talis consequentia propter ipsam relativam oppositionem,

quae realem distinctionem exigit inter ea quae relative opponuntur. Non enim valet: Pater est Dei essentia, et Filius est Dei essentia, ergo Pater et Filius sunt una res: quia licet sint divina essentia, habent tamen oppositas relationes, quarum una non est alia, licet et ipsae a divina essentia non distinguantur: quamvis et haec possint una res dici, si nomen rei pro absoluto sumatur. Sed de his inferius erit latior sermo.

Infert secundo: Quod in Deo est amor: quia voluntas in Deo est secundum actum, non autem secundum potentiam vel habitum, idest, semper est in actu volendi, cum operatio Dei sit eius essentia, et eius essentia sit eius voluntas. Omnis autem actus voluntatis in amore radicatur.

Infert tertio: Quod necesse est ut Deus sit in sua voluntate, sicut amatum in amante: quia quum proprium obiectum divinae voluntatis sit eius bonitas, necesse est quod Deus seipsum et suam bonitatem primo, et principaliter amet. Ostensum est autem quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis.

Infert quarto: Quod Deus secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, est vere et substantialiter Deus. — Probatur: Amatum est in amante secundum quod amatur: Amare quoddam velle est, quia videlicet amare est velle bonum: Velle Dei est eius esse, sicut et eius voluntas: Ergo esse Dei in voluntate, non est esse accidentale, ut in nobis, sed essentiale: Ergo etc.

Advertendum, quod Deum secundum quod est in sua voluntate, esse vere et substantialiter Deum, nihil aliud est quam amorem quo Deus seipsum amat, esse substantialiter Deum. Dictum est enim superius, quod amatum esse in voluntate amantis, nihil aliud est quam in voluntate esse affectionem et complacentiam sive amorem ad ipsum: et ideo si esse amoris Dei, quod est velle divinum per quod producitur, sicut esse Verbi est intelligi, et consequenter intelligere, ut superius est dictum, est idem quod divinum esse: sequitur Deum secundum quod est in sua voluntate, esse verum et substantialiter Deum.

Infert quinto: Quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedit. — *Probatur;* quia amatum esse in voluntate amantis, ordinem quendam habet et ad conceptionem qua ab intellectu concipitur: quia non amaretur nisi aliquo modo cognosceretur: et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: quia non solum amati cognitio amatur, sed etiam ipsum secundum quod in se bonum est.

Advertendum, quod S. Thomas brevitati studens, ex hoc quod amatum habet quendam ordinem ad conceptionem intellectus, statim concludit ipsum a Verbo Dei procedere, cum tamen in illa

consequentia multa implicentur: supponit enim in divinis non esse alium ordinem realem quam ordinem originis. Unde si amatum habet ordinem ad conceptionem intellectus, oportet illum esse ordinem originis: constat autem illum non esse ordinem quo conceptio procedat ab amore, cum amor conceptionem intellectus praesupponat. Ideo, si est ordo inter illa, necesse est ut amoris ad verbum et ad conceptionem intellectus sit ordo tanquam ad id a quo originatur et procedit.

Attendendum quoque, quod ex hac ratione S. Thomae non potest haberi, quod bonum intellectum sit in nobis causa formalis effectiva volitionis, ut quidam Thomistarum voluerunt, sicut Verbum in divinis est productivum amoris: quia quod hoc sit in divinis, est, quia non potest ibi esse alius ordo realis quam ordo originis per modum efficientis, secundum quod una persona ab alia procedit: et ideo cum amor ad verbum realem ordinem habeat, necesse est ut in divinis ille ordo sit talis ordo originis. Hoc autem non est naturaliter scitum, sed creditum; in nobis autem potest esse ordo causae finalis et formalis, et ille invenitur inter verbum intellectus nostri et amorem, ut in superioribus est ostensum, non autem ordo originis effective: quia verbum nostri intellectus habet ex imperfecta sui activitate quod solum sit causa amoris quantum ad eius specificationem formaliter tantum, non autem quantum ad exercitium elicitive. Unde ordo qui in nobis est unius rationis, in divinis alterius rationis est.

Infert sexto: Quod Deus procedens per modum amoris, non procedit ut genitus, et consequenter Filius dici non potest. — *Probatur;* quia amatum non est in amante secundum similitudinem speciei: Omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod amorem ad *tria* possumus comparare; scilicet ad *rem* amatam, a qua aliquo modo causatur, scilicet per modum finis et formae specificantis, ut superius est ostensum; ad ipsam *voluntatem* praecise sumptam; et ad *utrunque* simul tanquam ad totalem causam inquantum res amata ut cognita est voluntati ratio agendi per modum specificantis actum: ad nullum autem istorum comparatus amor procedit in ratione similitudinis secundum eandem rationem speciei. Si enim comparemus amorem ad ipsam solam *voluntatem,* sic constat, quod non sunt similia secundum rationem speciei, amor productus et voluntas. Si etiam comparemus ad *rem* amatam, sic non procedit secundum rationem similitudinis: quia amor productus non est similitudo rei amatae, sed affectio et impulsus in ipsam. Si denique comparemus ad *utrumque* simul, tanquam ad completam causam, sic etiam manifestum est, quod non procedit secundum rationem similitudinis, cum non sit similitudo formae quae est ratio agendi, ut dictum est: dicitur enim proprie aliquid produci simile agenti,

quando assimilatur agenti secundum formam quae est sibi ratio agendi: Quia autem propria comparatio effectus ad suam causam est comparatio ad ipsam totalem causam, et secundum talem comparationem quod procedit per modum amoris, non procedit secundum rationem similitudinis, idest tanquam simile producenti; ideo absolute inquit S. Thomas, huiusmodi productionem non esse secundum rationem similitudinis, quia non producitur amor similis rei amatae, quae inquam, secundum quod est cognita, est voluntati ratio amandi.

Si autem *arguatur:* Quia omne agens, praesertim naturale, producit sibi simile secundum formam per quam agit.

Dicitur primo, quod *duplex* est similitudo: *una* secundum convenientiam in forma, *alia* secundum proportionem. *Prima* similitudo non requiritur inter omne agens et suum effectum: sed bene requiritur *secunda,* quae in hoc consistit, ut agens habeat virtutem proportionatam ad talem effectum producendum, sicut est similitudo inter virtutem motivam et motum sive *ubi:* et hoc modo conceditur esse similitudinem inter voluntatem et amorem: sed haec ad rationem generationis non sufficit.

Dicitur secundo, quod licet omne agens aliquo modo ageret sibi simile, non tamen oportet ut omne agat sibi simile secundum eandem rationem speciei, quod ad rationem verae generationis requiritur, et de qua intendit S. Thomas cum inquit, amorem non procedere in ratione similitudinis. Patet enim in productionibus aequivocis, puta cum aliquid a Sole producitur in iis inferioribus, non esse similitudinem secundum eandem rationem speciei inter producens et productum.

Ex his *patet,* processionem per modum amoris a processione verbi differre: quia in processione verbi ipsum verbum non solum est simile rei intellectae, cum sit eius similitudo expressa, et eiusdem rationis cum ipsa, sed est etiam simile totali agenti, scilicet aggregato ex intellectu et specie intelligibili, quae est sibi ratio agendi tanquam forma intellectionis elicitiva: et ideo non est mirum quod processio secundum intellectum habeat rationem generationis, ad quam pertinet ut producatur aliquid simile generanti, non autem processio secundum voluntatem.

Advertendum autem, quod hic loquitur S. Thomas absolute de processione amoris inquantum huiusmodi, non autem de tali processione in determinata natura: quia in natura divina quod procedit ut amor, est simile producenti: sed hoc non convenit sibi inquantum est amoris processio absolute, sed inquantum est processio amoris divini. Oportet enim in divinis omne procedens esse consubstantiale producenti, et eiusdem naturae cum ipso.

Infert septimo: Quod convenit Deo per modum amoris procedenti, ut Spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspi-

ratione existente. — *Probatur;* quia amatum est in amante ut inclinans et quodammodo impellens amantem in rem ipsam amatam: impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet. — *Confirmatur* auctoritate Apostoli ad Rom. VIII, 14; et II. Corint. V, 14; spiritui et amori *impulsum* quendam attribuentis.

Adverte, quod addit S. Thomas; *procedens per modum amoris, spiritum dici, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente;* id est, existente quasi quadam vitali motione et impulsione, sive quadam attractione aut emissione aëris, quia ut dicitur inferius, Cap. 23, nomen spiritus a respiratione animalium sumptum est, in quo aër cum quodam motu infertur et emittitur.

Infert ultimo: Quod convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus Sanctus. — *Probatur;* quia omnis intelligibilis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus amatur; supple: ergo a Deo denominatur: Ergo convenienter dicitur Spiritus Sanctus: quia, supple: cum Deus sit Sanctus, ea quae Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt, idest haec denominatio, ut sancta dicantur, illis rebus attribuitur quae in Deum ordinantur, et illi sunt dicata.

Advertendum, quod S. Thomas ex dictis relinquit tanquam manifestum id quod intendebat declarare; scilicet, quod Spiritus Sanctus sit Deus, et sit personaliter distinctus a Patre et Filio. Ex hoc enim progressu constat, quod idem est Spiritus Sanctus quod amor divinus: ostensum est autem, quod divinus amor est vere et substantialiter Deus, et quod procedit a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, idest, a Patre et Filio, et per consequens quod ab ipsis personaliter distinguitur: ideo relinquitur Spiritum Sanctum et vere Deum esse, et a Patre et Filio esse personaliter distinctum.

« *An Spiritus Sanctus sit ipse actus amandi, vel aliquid per actum amoris productum: — An, secundum S. Thomam, per actum voluntatis aliquid intra ipsam voluntatem producatur.* »

Sed remanet **dubium:** Videtur enim velle S. Thomas ex hoc processu quod Spiritus Sanctus sit ipse actus amoris; quae videtur esse opinio Scoti, *1. Sent. dist. 6, et 10,* immo etiam ipsius Divi Thomae *Primo Sent. dist. 32, q. 1, art. 1;* non autem quod sit aliquid per actum voluntatis productum: quia hic videtur semper loqui de amore prout est actus voluntatis, praesertim cum probat Deum esse vere et substantialiter Deum secundum quod consideratur, ut in sua voluntate existens: quia amare est quoddam velle, et velle Dei est eius esse etc. Hoc autem videtur repugnare ei quod dicit *1, p. q. 37, ar. 1,* ubi inquit S. Thomas, quod sicut ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae, quae dicitur verbum: ita ex hoc

quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio rei amatae in affectu amantis: et hanc impressionem vocat Spiritum Sanctum.

Respondetur, quod Spiritus Sanctus est profecto aliquid per actum productum, ut manifeste patet loco allegato: et hoc etiam sentit S. Thomas hoc loco, cum inquit, amorem quo Deus est in voluntate divina, ut amatum in amante, a Verbo, et a Deo cuius est Verbum, procedere, et cum inquit, hunc amorem esse quo Deus amatur; nomine enim amoris intelligit non ipsum actum amoris, sed id quod per talem actum amoris producitur, quia enim ea quae ad voluntatem pertinent, non ita habent propria nomina, sicut ea quae pertinent ad intellectum: ideo quandoque uno nomine utimur ad significandum tam id quod per actum amandi producitur, quam ipsum amandi actum. Propter quod quandoque dicit S. Thomas, quod Spiritus Sanctus est ipse actus amoris, ut patet *Primo Sent.,* intendens quod est aliquid actu amoris productum, sed nomine ipsius actus significatum.

Quod autem adducitur particulariter ex verbis S. Thomae, non obstat: quia non vult per illa verba, quod Deus ut existens in voluntate, sit formaliter ipsum amare et ipsum velle divinum; sed vult arguere, sicut in superioribus de Verbo divino arguebatur, quod erat Deus, quia suum esse est ipsum intelligi, quod est idem secundum rem quod intelligere divinum: intelligere autem Dei est suum esse. Vult ergo sic S. Thomas arguere: — Amatum est in amante secundum quod amatur, idest per affectionem actu amandi productam, qua amans in amatum inclinatur, et quodammodo impellitur: sed esse ipsius affectionis est amari, idest actus amoris passivae productionis modo significatus: et ipsum amari est actus qui dicitur amare ex parte voluntatis, et amari ex parte affectionis productae: ergo esse amati secundum quod est in amante, est ipsum amare. Tunc ultra: — Ipsum amare est velle, ergo esse illius affectionis secundum quam est in voluntate, est velle: sed velle Dei est eius esse: ergo esse illius affectionis secundum quam Deus est in voluntate, est esse Dei, quod est esse substantiale, non autem esse accidentale, ut in nobis accidit: ergo ipsa affectio sive amor productus, secundum quem dicitur Deus esse in voluntate, est vere et substantialiter Deus: quia esse divinum non convenit nisi ei quod vere est Deus.

Sed huic determinationi *videntur obstare* verba S. Thomae, *de Ver. q. 4, ar. 2, ad septimum,* ponit enim ibi differentiam inter intellectum et voluntatem: quia intellectus habet aliquid in se procedens per modum operationis, et aliquid per modum operati: voluntas autem non habet aliquid in se procedens per modum operati, sed tantum per modum operationis: et sic videtur quod Spiritus Sanctus, qui per voluntatem producitur, non

sit aliquid procedens per actum voluntatis, sed ipsa voluntatis operatio.

Ad hoc *respondetur primo,* quod non vult excludere S. Thomas ibidem, omne operatum aut productum ab actu voluntatis, sed tantum productum quod sit similitudo rei volitae. Differunt enim intellectus et voluntas: quia intellectus per suum actum producit in seipso rei intellectae similitudinem; conceptio enim intellectus est similitudo expressa rei intellectae: voluntas autem non producit in se per actum amandi similitudinem rei amatae, licet producat quandam formam, per quam in rem amatam inclinatur, sicut grave per gravitatem ad locum deorsum inclinatur. Et ista responsio haberi potest et ex iis quae hoc loco dicuntur, et ex iis quae habentur *de Veritate, quaest. 10, art. 9, ad septimum.*

Secundo responderi potest, quod quia ea quae ad voluntatem pertinent, non sunt ita nota, nec habent ita propria nomina, sicut ea quae pertinent ad intellectum; ideo personae per modum voluntatis productae non ita assignatur proprium nomen, quod personaliter tantum dicatur, et quod sit proprium nomen rei productae per actum voluntatis: sicut hoc nomen, *verbum*, assignatur ei quod per actum intellectus ad intra producitur, sed nomine ipsius operationis, scilicet nomine *amoris* significatur: ex quo sequitur, quod terminus per actum voluntatis productus non significatur per modum termini, sed per modum operationis, cum amor per prius significet operationem quam terminum operationis. Ex hoc etiam optime sequitur ut nomen amoris et essentialiter accipi possit, si accipiatur ut nomen operationis absolute, et personaliter, si accipiatur ut nomen personae. Cum ergo inquit S. Thomas, voluntatem non habere aliquid in se procedens per modum operati, intelligitur quoad modum significandi, et quoad nominis proprietatem. Sensus enim est, quod in voluntate non est aliquid quod habeat proprium et distinctum nomen, significans per modum operati: sed id quod vere est operatum, habet nomen significans ipsum per modum operationis, scilicet nomen amoris.

Haec responsio manifeste haberi potest ex iis quae dicit S. Thomas, *Prima p. quaest. 37, a. 1.* Prima tamen responsio est melior: quia rationem huius differentiae, quae adducitur in auctoritate adducta, inter intellectum et voluntatem assignat S. Thomas, eo quod operatio voluntatis terminatur ad res in quibus est bonum et malum, operatio autem intellectus terminatur in mente in qua est verum et falsum: nullam autem ibi mentionem facit de proprietate nominationis. Sed tamen nec illa responsio sufficere videtur ad intentionem S. Thomae. Nam in illa responsione ponit quod amor non dicitur personaliter, sed bene verbum: quia in voluntate non est processio nisi per modum operationis, non autem

per modum operati, in intellectu autem est processio per modum operati. Per hoc autem quod non procedat in voluntate aliquid per modum similis, non tollitur quin amor dici possit personaliter, dummodo aliquid producatur in voluntate per modum operati.

Propter quod potest *tertio responderi*, addendo ad responsionem, quod in voluntate non est aliquid productum per modum operati, quod scilicet sit obiectum voluntatis per modum voliti, sed bene in intellectu aliquod operatum producitur quod est intellectus obiectum; per ipsum enim actum intelligendi producitur intrinsece obiectum intellectus in esse actuali intelligibili, non autem per actum voluntatis producitur volitum in esse actuali voliti in ipsa voluntate. Cum hoc autem stat, quod in voluntate producatur aliqua impressio et inclinatio voluntatis in rem volitam. Patet autem hanc esse mentem S. Thomae, ibid., tum ex diversa comparatione intellectus ad rem intellectam, et voluntatis ad rem volitam quam ibi ponit: tum ex applicatione responsionis ad argumentum. Ex hoc enim quod obiectum intellectus secundum esse quoddam intelligibile manifeste producitur in intellectu nostro, ideo proprium nomen producti et operati in intellectu habemus, nomen scilicet verbi, et ex hoc habet nomen verbi quod dicatur personaliter; quia vero volitum non producitur in voluntate per actum voluntatis, ideo nullum nomen obiecti producti in voluntate habemus quod habeat in divinis, quantum est ex se, personaliter dici: et quia etiam non ita manifeste apparet aliquid aliud per actum voluntatis in voluntate produci, licet aliquid producatur, nullum nomen proprium habemus ad significandum aliquid tale productum quod personaliter dicatur in divinis: et ideo amoris nomen, quod apud nos secundum communem usum est nomen operationis, non autem operati, non ita habet quod personaliter dicatur sicut nomen verbi, licet secundum quandam accommodationem etiam personaliter dicatur.

CAPUT XX

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO IN SCRIPTURIS RESPECTU TOTIUS CREATURÆ.

Postquam determinavit S. Thomas de substantia Spiritus Sancti, vult de effectibus qui ei attribuuntur in Scripturis, determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* determinat de effectibus illi attributis respectu totius creaturae; *Secundo* de iis qui sibi attribuuntur respectu creaturae rationalis, Cap. sequenti.

Quantum ad primum ostendit, quod *convenienter Spiritui Sancto attribuuntur effectus divini toti creaturae communes.*

Et primo arguit de creatione sic: Deus per suam voluntatem res in esse producit, et bonitas sua est ei rei ratio volendi quod alia sint; Ergo amor quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum. Ergo et Spiritus Sanctus.

Confirmatur auctoritate antiquorum philosophorum, amorem deorum causam omnium esse ponentium, ut patet Primo *Metaphy*. Et auctoritate Dionysii, 4, cap. De Divinis Nominibus, dicentis quod « divinus amor non permisit eum sine germine esse ». Item auctoritate Psal. CIII, 30: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur.*

Advertendum, quod divina bonitas non est Deo ratio volendi, quod alia sint, nisi inquantum ipsa est volita, et amata. Ex amore enim suae bonitatis vult Deus eam diffundere et communicare. Ideo bene S. Thomas, ex eo quod ipsa divina bonitas est Deo ratio, quod alia velit, infert amorem bonitatis ipsius esse causam creationis rerum.

Secundo probat, *ipsum esse causam quod Deus ex materia creata informi species diversas produxerit.*

Et arguit sic: Amor vim quandam impulsivam et motivam habet: Ergo motus qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto per modum amoris procedenti attribuitur. Sed prima mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi diversas species produxit: Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Genes. Primo: *Spiritus Domini ferebatur super aquas;* idest, super materiam primam, secundum Augustinum, tanquam motionis principium: quia videlicet affectio voluntatis divinae erat ad formandum diversas species ex materia creata.

Advertendum, quod prima rerum productio non dicitur mutatio, sed creatio: quia non fuerunt res productae secundum suam materiam ex aliquo subiecto; sed bene formatio et distinctio specierum dicitur mutatio: quia ex materia prius creata diversae species sunt constitutae, et hoc secundum Augustini expositionem. Dicitur autem haec prima mutatio, quia nulla ipsam praecessit: prius enim intelligitur creari informis materia, deinde statim per diversas formas actuari.

Tertio ostendit, *rerum gubernationem et propagationem Spiritui Sancto attribui.*

Et arguit sic: Rerum gubernatio a Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit, et movet in proprios fines: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia impulsus et motio, Spiritui Sancto ratione amoris, idest, inquantum procedit ut amor, attribuitur.

Confirmatur auctoritate Iob. XXXIII, 4: *Spiritus Domini fecit me.* Item Psal. CXLII, 10: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.*

Quarto ostendit, *convenienter sibi attribui dominium.* —

Secundae Corint. III, 17: *Dominus spiritus autem est.* Et in Symbolo: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.* — Probatur; quia gubernare subditos proprius actus domini est.

Quinto ostendit quod, *convenienter sibi attribuitur vita*,

Ioannis, Sexto, 64: *Spiritus est qui vivificat.* Et Ezech. XXXVII, 6: *Dabo vobis Spiritum et vivetis.* Et in Symbolo: (*Spiritum vivificantem*). — Probatur: quia vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa et se agentia ad operandum, vivere dicimus; impulsio autem et motio Spiritui Sancto, inquantum est amor, convenit.

Confirmatur, quia hoc etiam nomini spiritus consonat. Corporalis enim vita animalium inest per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

Advertendum, quod effectus hic enumerati non sic in Scripturis intelliguntur attribui Spiritui Sancto, quasi non sint toti Trinitati communes: sed quia ipsi secundum quandam appropriationem conveniunt, propter convenientiam ad modum suae processionis, inquantum includit essentiale attributum quod est voluntas; ut est de mente S. Thomae, *p. 1, q. 45, ar. 6, ad 2,* ideo rationes Scoti in *2, Sent. dist. 1,* contra S. Thomam non militant, quibus arguere videtur, quod Filius et Spiritus Sanctus non sint Patri ratio agendi

secundum ea quae ipsis sunt propria, quasi diversae causalitates secundum suas proprietates ipsis conveniant: hoc enim non dicit S. Thomas.

CAPUT XXI

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO RESPECTU RATIONALIS CREATURÆ, QUANTUM AD EA QUÆ DEUS NOBIS ELARGITUR.

Sicut ostendit S. Thomas effectus divinos qui toti creaturae conveniunt, convenienter Sacra Scriptura Spiritui Sancto attribui; ita vult ostendere effectus creaturae rationali particulariter collatos sibi etiam attribui convenienter. — Et *primo* hoc ostendit de illis effectibus quos Deus rationali creaturae largitur: *secundo,* de effectibus quibus Spiritus Sanctus eam movet in Deum, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum, **ostendit primo,** quod *charitas datur nobis per Spiritum Sanctum, et quod etiam ipse Spiritus Sanctus datur.*

Probat autem sic: Ex hoc quod divinae perfectioni assimilamur utcunque, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur, sicut sapientia nobis a Deo donatur secundum quod sapientiae divinae utcumque assimilamur: Ergo ex hoc quod Deum amantes assimilamur amori quo Deus seipsum amat, qui est Spiritus Sanctus, nobis spiritus dari dicitur.

Confirmatur auctoritate Apostoli ad Romanos, V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

Advertendum, quod non vult S. Thomas per hoc ostendere, ipsam divinam personam in seipsa nobis dari, hoc enim inferius ostendet: sed vult modum loquendi Scripturae, cum inquit, Spiritum Sanctum nobis dari, manifestare. Intelligitur enim secundum suam similitudinem, sicut enim cum datur nobis aliqua perfectio,

quae est divinae sapientiae similitudo, dicitur dari nobis sapientia divina, ita cum datur nobis charitas, qua Deum amamus, quae est quaedam similitudo divini amoris et Spiritus Sancti quo Deus seipsum amat, dicitur dari nobis divinus amor, atque Spiritus Sanctus.

Pro maiori autem declaratione *notat* S. Thomas, quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum, et sicut in causam *efficientem*, et sicut in causam *exemplarem*. *Primum* est, secundum quod virtute divina operativa aliquid in nobis efficitur; *secundum* vero est, inquantum id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur; ex quo infertur, quod cum eadem sit virtus omnium divinarum personarum, oportet id quod Deus in nobis efficit, esse ab omnibus divinis personis simul effective: verbum tamen sapientiae quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et amor quo Deum diligimus, est repraesentativum proprie Spiritus Sancti; idest illud refertur in Filium tamquam in causam exemplarem, istud vero in Spiritum Sanctum: et sic charitas in nobis, licet sit effectus totius Trinitatis, quodam tamen speciali modo dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum, idest, tamquam per causam exemplarem: quia amor creatus habet similitudinem ad Spiritum Sanctum ratione suae processionis, inquantum procedit ut amor.

Ostendit secundo S. Thomas, quod *oportet Spiritum Sanctum in nobis esse quandiu charitas est in nobis.*

Probatur: Charitas in nobis est per Spiritum Sanctum, et per eum tenetur in esse: Ergo etc. — Probatur *antecedens* quoad *secundam partem:* quia effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam tenentur in esse. — *Consequentia* vero probatur; quia cum operans et operatum in actu oporteat simul esse, nihil operari potest ubi non est: et sic necesse est ut ubicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effectus.

Confirmatur auctoritate Apostoli, Primae ad Corinthios, III, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?*

Ostendit tertio, quod *per Spiritum Sanctum etiam Pater, et Filius in nobis habitant, et nos quoque in Deo sumus.*

Primum ostenditur, quia per Spiritum Sanctum Dei amatores constituimur; omne autem amatum inquantum huiusmodi est in amante, ut superius est ostensum. — *Confirmatur* auctoritate Ioannis XIV, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* etc. Et Primae Ioan. III, 24: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.*

Secundum vero ostenditur, quia Deus maxime amat quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit. Proverb. VIII, 17: *Ego diligentes me diligo* etc. Et Primae Ioannis, quarto, 10: *Non*

quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos, etc. Omne autem amatum est in amante.

Confirmatur utraque pars simul, auctoritate Primae Ioannis IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo.*

Ostendit quarto, quod *convenienter per Spiritum Sanctum dicuntur hominibus secreta revelari.*

Probatur: Quia per ipsum amici Dei constituimur: est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelat, cum amicitia coniungat affectus, et faciat quasi cor unum: unde et Dominus, Ioannis quinto decimo, 15: *Iam non dicam vos servos, sed amicos, quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

Confirmatur auctoritate Apostoli, Primae ad Cor. II, 9-10: *Scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum,* etc.

Ex his *sequitur,* quod convenienter etiam homo per Spiritum Sanctum divina loquitur mysteria (ut dicitur Primae ad Corinthios, XIV, 2. Quarto Matthaei X, 20. Et Secundae Petri, I, 21; atque etiam in Symbolo) quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela.

Ostendit quinto, quod *convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum, nobis donari dicuntur;* iuxta illud Primae ad Corinthios XII, 8: *Alii datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum,* etc.

Probatur: Quia unitas affectus inter amicos requirit quod ea quae habet, amico communicet: unde amicitiae proprium ponitur velle et facere bonum amico. Propterea, Primae Ioannis III, 17, dicitur, quod, *Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Hoc autem in Deo maxime locum habet, cuius velle est efficax ad agendum.

Ostendit sexto, quod *per Spiritum Sanctum Deo configuramur, ad bene operandum habiles reddimur, et ad beatitudinem nobis via praeparatur:* – Quae tria insinuat nobis Apostolus, Secundae ad Corinthios I, 21-22: *Unxit nos Deus et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Et ad Ephesios I, 13-14: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.*

Probatur: Quia ad hoc ut homo ad divinae fruitionis beatitudinem quae Deo secundum naturam est propria, perveniat, necesse est ut per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et secundum eas operetur, et tandem praedictam beatitudinem consequatur. — *Declaratur* exemplo corporis ad locum ignis perveniens: — Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur.

Ostendit septimo, quod *convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur.* — Ad Romanos VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba* (*Pater*).

Probatur: Quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium.

Ostendit octavo, quod *per Spiritum Sanctum nobis a Deo remittuntur peccata.* — Ioann. XX, 22: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Et Matth. XII, 31.

Probatur: Quia per hoc quod aliquis amicus alterius constituitur, omnis offensa removetur, quia amicitia contrariatur offensae. Unde Prov. X, 12: *Universa delicta operit charitas.* Per Spiritum Sanctum autem amici Dei constituimur.

Ex hoc sequitur, quod per Spiritum Sanctum renovari dicimur et purgari sive lavari. Ps. CIII, 30: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur* etc. Et Ephes. IV, 23: *Renovamini spiritu mentis vestrae* etc. Et Isa. IV, 4: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit de medio eius, in spiritu iudicii, et spiritu ardoris.*

CAPUT XXII.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO SECUNDUM QUOD MOVET CREATURAM IN DEUM.

Restat ultimo loco declarandum, quod convenienter *effectus per quos movemur in Deum, Spiritui Sancto attribuuntur.*

Et **primo ostendit** S. Thomas, quod *per Spiritum Sanctum contemplatores Dei constituimur.*

Probatur: Quia Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit: videtur autem hoc amicitiae maxime proprium esse simul conversari ad amicum: conversatio vero hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, ut ad Philip. III, 20: *Nostra conversatio in coelis est.*

Confirmatur auctoritate Apost. II, Cor. III, 18: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.*

Secundo ostendit, quod *per Spiritum Sanctum gaudium de Deo habemus et consolationem contra omnes mundi adversitates et impugnationes:* Propter quod Dominus vocat ipsum, *Paracletum*, idest, *consolatorem*, Ioann. XIV, 26.

Probatur: Quia est amicitiae proprium, quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat, unde ad amicos consolationis gratia in tristitiis confugimus. Spiritus Sanctus autem nos Dei amicos constituit, et eum in nobis habitare facit, et nos in ipso.

Confirmatur auctoritate Psal. L, 14: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me.* Ad Rom. XIV, 17: *Regnum Dei est iustitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto.* Act. IX, 31: *Ecclesia... habebat pacem et aedificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione Sancti Spiritus replebatur.*

Tertio ostendit, quod *per Spiritum Sanctum quodammodo agimur, ut praecepta Dei impleamus;* iuxta illud Apostoli, Ad Rom. VIII, 14: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

Probatur : Quia cum amicitiae proprium sit, consentire amico in iis quae vult; voluntas autem Dei per praecepta explicetur; pertinet ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus, iuxta illud Ioann. XIV, 15 : *Si diligitis me, mandata mea servate.* Per Spiritum Sanctum autem Dei amatores constituimur.

Quia autem *possit aliquis dicere :* Si a Spiritu Sancto agimur ad observationem mandatorum Dei, ergo coacti bene operamur, quia agi est eorum quae ab alio moventur.

Hoc removens S. Thomas inquit, quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi : sic enim nos Spiritus Sanctus, inquantum amatores Dei constituit, ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, non autem serviliter ex timore, iuxta illud Rom. VIII, 15 : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum.* Libere enim agimus quod ex nobis ipsis agimus, id est, non ab alio coacti : hoc autem est quod ex voluntate agimus : sed serviliter agimus quod agimus contra voluntatem sive per violentiam absolutam, sive per violentiam voluntario mixtam.

Ad huius evidentiam *considerandum* est *primo,* quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et si quidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi : sicut bruta dicuntur agi inquantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum. Si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moveatur ab altero sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo ; tale dicitur agi non *simpliciter,* sed *secundum quid,* quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat, sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus Sanctus nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur, et ex proprio arbitrio, tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus Sancti inclinationem et motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid : propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum Sanctum quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus.

Considerandum secundo, quod dicitur agi aliquid contra voluntatem per violentiam absolutam, non quia actui elicito voluntatis possit absolute violentia et coactio inferri, cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam procedens ab interiori principio; sed quia huiusmodi violentia actibus exterioribus contra voluntatem inferri potest: ut inquit S. Thomas, *Prima secundae, quaest. 6, art. 4.* Propter hoc non dedit S. Thomas exemplum de actu interiori voluntatis, sed de motu exteriori ad quem quis ab alio per vim impellitur, dum scilicet unus per violentiam motus, alium impellit.

Considerandum tertio, quod cum violentum sit cuius principium est extra, nihil conferente vim passo; dicitur *simpliciter* violentia quando totum principium motus omnino est extrinsecum, et passum nihil ex se confert ad motum, idest, neque habet activum principium neque passivum ad talem motum naturaliter inclinatum. Dicitur autem violentia *secundum quid*, quae hic vocatur violentia voluntario mixta, quando principium motus non est omnino extrinsecum, sed partim extrinsecum est, et partim intrinsecum: hoc est, talis motus non est omnino secundum inclinationem principii intrinseci, sed est aliquo modo secundum eius inclinationem, et aliquo modo contra; sicut proiectio mercium in mare causa salutis, est quidem contra voluntatis inclinationem, inquantum mercator, absolute loquendo, vellet mercium conservationem: in casu autem est secundum voluntatem, inquantum per ipsam mercium proiectionem evitatur maius malum, scilicet amissio vitae: unde hoc est aliquo modo a principio extrinseco, scilicet a maris tempestate, et timore maioris mali aliquo modo cogente et violentante ipsam ad id, quod est contra eius inclinationem, si res absolute consideretur; licet omnibus consideratis sit simpliciter et absolute volitum, ut habetur *Prima secundae,* eadem quaest. *ar. 6.* Et ideo inquit S. Thomas esse violentiam voluntario mixtam, cum quis vult facere aut pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur.

Quarto ostendit, quod *convenienter dicitur ab Apostolo*, II, Corint. III, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* et ad Gal. V, 18: *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.*

Ad huius autem probationem *praemittit*, quod cum voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, si per passionem aut malum habitum sive dispositione, homo avertatur ab eo quod est vere bonum, serviliter quidem agit inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis, sed si consideretur actus voluntatis ut iam inclinatae in apparens bonum, agit libere cum passionem aut habitum corruptum sequitur: cum autem tali voluntate manente, propter timorem legis positae in contrarium, abstinet ab eo quod vult, serviliter agit.

Hoc supposito, **probat** intentum, sic: Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinat in verum bonum in quod voluntas naturaliter inclinatur, et removet servitutem qua servus passionis et peccati effectus contra ordinem voluntatis agit, atque etiam servitutem qua homo contra motum suae voluntatis agit secundum legem, quasi legis servus, non amicus: Ergo etc. — Sequitur ex eadem ratione, quod convenienter dicitur *Spiritus Sanctus facta carnis mortificare,* (Rom. VIII, 13) quia videlicet, per carnis passionem, a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat.

Ad evidentiam eorum quae dicuntur, advertendum est, quod

duplicem ordinem voluntatis S. Thomas intendit secundum duplicem eius considerationem. Potest enim voluntas considerari *dupliciter*; scilicet secundum naturam suam absolute, et secundum quod est in homine aliquo habitu malo aut mala dispositione inclinata. Similiter, *duplex* est ordo sive inclinatio ipsius: *Unus* scilicet, naturalis, hoc est voluntati conveniens secundum suam naturam absolute consideratam. *Alius* secundum inclinationem mali habitus aut dispositionis in homine existentis, idest, qui convenit voluntati secundum quod inclinatur in aliquid ex habitu aut ex passione et huiusmodi. Vult ergo S. Thomas quod secundum utramque considerationem voluntatis, potest homo et *libere* et *serviliter* operari.

Secundum quidem absolutam considerationem homo *libere* agit, quando fertur in id quod est vere et simpliciter bonum, quia illud est secundum omnimodam et naturalem voluntatis inclinationem, ut a proprio principio movetur, scilicet a recto iudicio rationis. Agit autem *serviliter*, quando fertur in id, quod non est vere bonum, sed tantum bonum apparens, quod scilicet aliquam habet similitudinem boni, et tamen vere non est bonum, quia non fertur in illud secundum naturalem inclinationem voluntatis, sed contra eius inclinationem naturalem, dum contra eius ordinem inclinatur in aliquid non a recta ratione, quod est eius proprium principium motivum, sed ab aliquo extraneo pervertente iudicium rationis, scilicet a passione aut ab habitu malo vel mala dispositione quae sunt extranea a proprio eius motivo principio. Ideo inquit S. Thomas, hominem secundum quod a vero bono per passionem aut malum habitum vel malam dispositionem avertitur, serviliter agere; inquantum a quodam extraneo inclinatur: si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis.

Secundum quoque alteram considerationem homo *libere* quidem agit quando sequitur passionem aut habitum corruptum. Sicut enim voluntas absolute considerata libere agit, quando aliquid agit secundum rectam rationem, quae est eius proprium motivum; ita voluntas ut inclinata et mota a passione et habitu corrupto, libere agit, quando aliquid agit ex passione et habitu corrupto, quia eius proprium motivum inquantum huiusmodi, est passio aut habitus corruptus, sive iudicium quod ex istis procedit. *Serviliter* autem agit quando stante tali volutate, scilicet inclinata, ut dictum est, homo abstinet ab eo quod vult propter timorem poenae a lege impositae: sicut cum quis habet voluntatem inclinatam ad furtum, sed tamen a furto abstinet propter timorem mortis, quam scit per leges esse furibus decretam. Dicitur autem hoc modo serviliter agere, quia agit non solum secundum proprium motivum voluntatis sic consideratae, quod est concupiscentia et amor rei alienae, sed secundum extraneum principium, scilicet timorem, et contra huiusmodi voluntatis inclinationem.

Dicitur itaque Spiritus Sanctus in nobis causare libertatem: Tum quia voluntatem inclinat per amorem in verum bonum, secundum quod accipitur libertas voluntatis *primo modo*, consideratae: Tum quia removet et illam servitutem qua homo per passionem et peccatum agit contra voluntatem absolute consideratam: et illam qua homo contra motum suae voluntatis secundum legem agit, dum videlicet homo ex amore boni agit, non autem ex timore poenae.

Ex his patet, non sic esse verba Apostoli intelligenda, ut quidam male sunt interpretati, quasi iusti qui Spiritu Dei ducuntur, non sint divinae legi subiecti; hoc enim esse non potest, ut declarat S. Thomas II. Cor. III, cum praecepta Dei sint humanae voluntatis regula, nulla autem voluntas creata sit quam non oporteat regulari et dirigi divina regula; sed intelligitur (ut hic dicitur, et ad Gal. V) a S. Thoma, quod iusti, sive qui Spiritu Sancto ducuntur, non sunt sub divina lege tanquam coacti, idest, tanquam ex timore aut coactione contra eorum voluntatem operantes ea quae legis sunt, cum agant ea quae sunt legis, omnino voluntarie, et ex amore virtutis : sed bene sunt sub lege inquantum ad ea quae sunt legis obligantur, et sic sunt sub lege obligante, non autem cogente: sic etiam dicuntur iusti esse liberi a lege, ut dicitur *1-2, q. 93, ar. 6, ad 1*, inquantum libere et voluntarie omnino quod est legis observant, non autem coacti timore poenae, et superioris mandato: sicut mali qui quod legis est non observarent, nisi esset divinum praeceptum, et nisi timerent pro legis transgressione puniri.

Sed contra ea quae dicta sunt, videtur esse quod Apostolus, Rom. VIII, 15, Spiritui Sancto tribuit timorem servilem, sicut et adoptionem, dum inquit: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.*

Respondetur ex doctrina S.Thomae ad Rom.VIII, ubi praedicta verba exponit, quod in timore servili quo quis bonum facit timore poenae a Deo infligendae, *duo* sunt ; scilicet, *timor Dei* tanquam punitoris, inquantum scilicet quis Deum timet; et *fuga mali poenae* tantum, non autem mali culpae, inquantum quis non refugit malum culpae, sed tantum poenae. Habet enim voluntatem inclinatam ad malum, sed timore poenae abstinet. Quantum ad *primum* talis timor est a Spiritu Sancto, quia ut sic est laudabilis : et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Apostoli. Quantum ad *secundum* non est a Spiritu Sancto, sed ex culpa hominis: sicut et fides informis quantum ad id quod est fidei, est a Spiritu Sancto, non autem eius informitas : et quantum ad hoc Spiritus Sanctus mentem inhabitans per charitatem, timorem et servitutem excludit. Et ad hunc sensum loquitur hic S. Thomas: licet enim Spiritus Sanctus

aliquo modo causet timorem servilem, non tamen inhabitans per charitatem, ipsum causat, immo magis excludit.

CAPUT XXIII.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA DIVINITATEM SPIRITUS SANCTI.

Postquam determinavit S. Thomas veritatem circa divinitatem Spiritus Sancti, vult ad rationes in contrarium adductas, Cap. 16, respondere.

Pro solutione autem ad primum *praemittit*, quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aër cum quodam motu infertur et emittitur. Unde ad omnem impulsum, et motum cuiuscunque aërei corporis trahitur. Sic enim et ventus dicitur spiritus in Ps. CXLVIII, 8: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum*, etc.; et vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia vero aër invisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas, et sic anima sensibilis, et rationalis, et Angeli, et Deus, praecipue procedens per modum amoris, spiritus dicuntur.

Tunc **ad primam** rationem dicit, quod propheta Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias vero per spiritum hominis intelligit animam humanam, non autem Spiritum Sanctum.

Ad secundam: — *Dicit primo,* quod dicitur Spiritus Sanctus loqui in Sanctis viris *non a semetipso*, quia a se non operatur: ab alio enim, scilicet a Patre et Filio sicut habet essentiam, ita habet et scientiam, et virtutem, et operationem, quae sunt idem cum essentia. — *Dicit secundo*, quod *audire* ipsius est accipere scientiam a Patre et Filio. — *Dicit tertio,* quod non debet nos movere, quod dicit, *audiet*, in futuro, cum accipere Spiritus Sancti sit aeternum, quia aeterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, cum aeternitas totum tempus complectatur.

Adverte, quod ex hoc quod aeternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri temporis de Deo dici intelliguntur, non quia Deus aliquid in futurum expectet, sed quia aeternaliter futuro nobis tempori coexistit. Unde quod dicitur de

Spiritu Sancto quod audiet, non sic intelligitur quasi sit accepturus scientiam a Patre et Filio, et nondum acceperit, sed quod suum accipere scientiam, quod est aeternum, futuro tempori coexistit, in quo quae a Patre aeternaliter accipit, nobis manifestabit.

Ad tertiam dicit, quod cum *duplex* sit *missio* Spiritus Sancti sicut et Filii, scilicet *visibilis*, ut quum apparuit in specie columbae super Christum, et in linguis igneis super Apostolos ; et *invisibilis*, ut quum homo fit Dei amator per Spiritum Sanctum, et ipse Spiritus Sanctus hominem inhabitat; nulla istarum minorationem inducit, sed solum dicit processionem ab alio. Nihil enim aliud significatur quum dicitur in allegata auctoritate Spiritus Sanctus a Christo *missus*, quam quod novo quodam modo in mundo fuit, scilicet visibiliter, et quod hoc ei fuit a Patre et Filio : et similiter intelligendum est cum dicitur, *invisibiliter missus*, quia videlicet per novum proprium effectum hominem inhabitat, et quod est ei a Patre et Filio quod hunc effectum faciat in hominem. Eodem etiam modo dicitur Filius a Patre *missus*, *visibiliter* quidem, quia in carne visibili hominibus apparuit, *invisibiliter* autem cum aliquis sic in divina cognitione constituitur, quod ex ea Dei amor in ipso procedat, et utrumque istorum convenit Filio a Patre.

Advertendum circa hoc quod dictum est, Spiritum Sanctum invisibiliter mitti per novum proprium effectum, quod non est intelligendum *effective,* ut ex superioribus patet, quasi videlicet sit aliquis effectus Spiritus Sancti, quem ipse solus efficiat, et non aliae divinae personae, sed *exemplariter* tantum. Amor enim creatus quo Deum amamus, inquantum huiusmodi, est ab amore quo Deus seipsum amat exemplariter deductus et formatus.

Sed occurrit **dubium :** Videtur enim velle S. Thomas de ratione missionis esse, ut a mittente procedat. Hoc autem non videtur verum: quia secundum Augustinum, II, *de Trinit.* Filius mittitur a se et a Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus a Filio et a se : constat autem quod neque Filius procedit a se aut Spiritu Sancto, neque Spiritus Sanctus a se procedit.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *1. par. q. 43, ar. ult.* quod nomen *missionis, duo* significat in divinis. Aliquando enim significat processionem personae missae a persona mittente, et novum modum essendi ipsius in creatura, et hoc est principale significatum : et sic sola persona procedens mittitur, et solum ab eo a quo procedit. Aliquando autem significat personae missae processionem ab aliquo, licet non a mittente, et novum modum essendi ipsius in creatura : et hoc est secundarium significatum, et sic ad hoc ut persona aliqua mittatur, requiritur ut sit procedens, et ut novum modum habeat in creatura : non autem requiritur quod procedat a mittente. Loquitur ergo S. Thomas hic de prin-

cipali significato missionis, Augustinus autem, de secundario significato.

Sed adhuc *remanet dubium*. Secundum hanc enim responsionem, *mitti*, etiam in secundario significato, includit *produci*, licet non a mittente. Videtur autem hoc contradictionem implicare. Si enim mitti includit produci, oportet ut *mittere* includat *producere*. Et sic oportet ut persona mittens producat personam missam, et consequenter quod mitti sit produci a mittente.

Respondetur, quod mitti includere produci, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* formaliter, et in recto. *Alio modo*, materialiter, et in obliquo. *Primo modo*, mitti quantum ad suum secundarium significatum non includit produci, sed tantum *secundo*. Non enim sic mitti formaliter est produci, sed personam ab alia productam in aliquo novo modo fieri: ideo non oportet ut mittere includat producere. — Per hoc patet, rationes Scoti in *14 dist. Primi*, quas tamen et ipse solvit, non esse contra mentem S. Thomae; procedunt enim ac si diceremus, quod mitti quantum ad suum secundarium significatum formaliter includit produci. — Vide apud Capreolum in *Primo*, *dist. 15* et *16*.

Ad quartam dicit, quod non fieri quandoque mentionem de Spiritu Sancto, dum Pater et Filius commemorantur, ipsum a divinitate non excludit: sicut nec Filius excluditur cum fit mentio de Patre, non facta de ipso mentione. Per hoc enim insinuat tacite Scriptura, quod quicquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sint unus Deus: nec etiam posset Deus Pater sine Verbo et Amore intelligi, nec econverso: et ideo in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde in huiusmodi interdum fit mentio de Filio, ut Matt. XI, 27: *Neque Patrem quis novit nisi Filius*. Cum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant; interdum etiam de Spiritu Sancto: ut I, Cor. II, 11: *Quae sunt Dei nemo cognovit nisi Spiritus Dei*. Cum tamen a divinorum cognitione neque excludatur Pater, neque Filius.

Circa hanc responsionem quantum ad id quod dicitur Patrem non posse intelligi sine Verbo et Amore, nec econverso;

Dubium primo occurrit: Quia ista non sunt correlativa sub istis nominibus, nec unum est de intrinseca ratione alterius: ut videtur: ideo non apparet quomodo unum non possit intelligi sine aliis.

Dubium secundo occurrit: Quia etiam posito quod unum sine aliis intelligi non possit, non tamen sequitur quod in uno omnes intelligantur quantum ad idem praedicatum, ut videtur velle S. Thomas: quamvis enim in humanis pater non possit intelligi sine filio, non tamen cum pater dicitur esse sapiens, intelligitur quod et filius sapiens sit.

Ad primum horum dicitur, quod non ad illum sensum dicit S. Thomas, Patrem non posse intelligi sine Verbo et Amore, quia sint correlativa, aut unum sit de formali ratione alterius, hoc enim nihil ad propositum faceret, ut patet ex secundo dubio, et ex *1, p. q. 31, art. 2, ad 3:* Et *1, Sent. d. 21, q. 1, art. 1, ad 2;* sed quia sunt unius numero essentiae. Ex unitate enim essentiae sequitur quod non potest intelligi essentia Dei Patris, quin intelligatur essentia Verbi et Amoris divini, et ideo in uno trium, omnes tres intelliguntur quantum ad essentiam eorum, et quantum ad ea quae eorum oppositionem relativam non concomitantur.

Ad secundum dubium respondetur quod, ex intellectu omnium in uno, modo exposito, sequitur ut etiam in uno omnes intelligantur quantum ad praedicata essentialia. De his enim loquitur S. Thomas. Nam quum huiusmodi concomitentur essentiam divinam, et in intellectu unius personae divinae omnes intelligantur quantum ad essentiam; sequitur ut cum de una persona aliquod essentiale praedicatum dicitur, non excludantur aliae duae. Nec valet quod adducitur de patre et filio in creaturis, quia in illis pater et filius non habent unam numero essentiam, sicut est in divinis.

Ad quintam: — *Dicit primo,* quod motus metaphorice attribuitur Spiritui Sancto, sicut et cum de Deo dicitur Gen. III, 8: *Cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso:* Et XVIII, 21: *Descendam, et videbo utrum clamorem... opere compleverint.* — Intelligitur enim cum dicitur Spiritus Sanctus *ferri super aquas,* sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum; quamvis quidam hoc de aëre intelligere velint, qui naturalem locum habet super aquas, ad cuius multimodas transmutationes significandas dictum est quod ferebatur super aquas.

Dicit secundo, quod dictum Ioëlis intelligendum est ea ratione qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio. Verbo autem *effusionis,* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur, quod scilicet ad plures deveniat, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, ut patet in his quae corporaliter effunduntur.

Adverte, quod Sanctus Thomas non dicit absolute, *a quibus in alios derivetur*, sed addit, *quodammodo;* quia effectus, Spiritus Sancti, qui est charitas, non potest principaliter, ab homine causari sed tantum dispositive et ministerialiter, ut patet IV *Sententiarum.*

Ad sextam; — *Dicit primo,* quod illud dictum Numeri, non est ad ipsam essentiam Spiritus Sancti referendum, sed ad ipsius effectus, qui in homine possunt augeri et minui, inquantum aliquid simile potest accrescere uni, in quo alius decrescit.

Dicit secundo, quod non oportet ad hoc ut accrescat uni, quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. Unde non est intelligendum quod de bonis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum vel officium referendum est; quia quod prius Spiritus Sanctus per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Eodem modo dicendum est, quod Elisaeus duos effectus Spiritus Sancti qui erant in Elia, scilicet prophetiam et operationem miraculorum, petiit; non autem quod essentia seu persona Spiritus Sancti duplicata augeretur, aut quod in effectu spirituali superaret magistrum; quamvis non sit inconveniens, effectibus Spiritus Sancti unum alio abundantius participare secundum duplam aut quamcunque aliam proportionem etc.

Ad septimam dicit, quod Spiritus Sanctus *contristari* dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes. Ex consuetudine namque Scripturae, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum.

Ad octavam dicit, quod Spiritus Sanctus *postulare* dicitur, quia nos postulantes facit, causando in nobis amorem Dei, quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus, sicut etiam dicitur Genes. XXII, 12: *Nunc cognovi quod times Deum;* idest, *nunc cognoscere feci.* Est enim in Sacra Scriptura consuetum, ut illud Deo attribuatur, quod in homine facit.

Ad nonam dicitur, quod quum Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, et nos faciat Dei amatores, competit sibi donari ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo dicitur quis dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit; quamvis ex tempore Deus neminem amare incipiat, si ipsa voluntas respiciatur, sed effectus sui amoris ex tempore causetur in aliquo. Ratione vero amoris quo nos Deum amamus, quia hunc Spiritus Sanctus facit in nobis, et secundum eum in nobis habitat, eumque habemus, ut cuius ope fruimur, idest, ut cuius auxilio potimur, et quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio; convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari: in hoc autem ostenditur non quod ipsis minor sit, sed quod ab ipsis originem habet. Dicitur et a seipso nobis dari, inquantum dictum amorem simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Adverte, quod ex ista responsione habetur, assumptum hoc esse falsum: Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium: Dicitur enim quod in divinis etiam quis congrue donat id cuius est principium originativum, licet eius proprie dominium non habeat.

Ad decimam inquit, quod licet Spiritus Sanctus verus sit Deus, et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod sit Filius: quia processio Spiritus Sancti ratio-

nem nativitatis non habet: dicitur enim aliquis filius ex eo quod genitus est. Nam si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcunque modum, ratione filiationis careret: — Declaratur exemplo: si videlicet homo ex aliqua sui corporis parte hominem faceret, vel exteriori modo, sicut artificiata: nam homo productus, non diceretur producentis filius.

Adverte, ut ex superioribus constat, quod idcirco processio Spiritus Sancti rationem nativitatis aut generationis non habet, licet ipse naturam divinam accipiat, quia ex ratione sua, qua est processio per modum voluntatis sive per modum amoris, non habet ut productum sit simile producenti, sed magis quod sit impressio et inclinatio quaedam in rem amatam: de ratione autem generationis est, quod genitum sit simile generanti.

Ad ultimam dicit, quod rationabile est in sola divina natura pluribus modis naturam communicari; quia cum in solo Deo eius operatio sit suum esse, id quod procedit in eo per modum intellectus aut per modum amoris et voluntatis, oportet quod habeat esse divinum, et sit Deus.

Advertendum est ex ista responsione, quod illa propositio: *Unius naturae est tantum unus communicationis modus;* habet veritatem in natura creata tantum, in qua operatio distinguitur ab esse operantis; et ideo non oportet per omnem processionem eius communicari naturam, sed tantum per unum modum; non autem in natura divina, in qua operatio est idem quod esse Dei; et ideo, per omnem eius processionem ad intra, oportet communicari naturam cuius esse Dei est proprium. Propter hoc inquit S. Thomas, quod in sola natura divina pluribus modis naturam communicari rationabile est, quia in Deo solo eius operatio est suum esse. Sic enim constat, quod intelligere et velle divinum quibus ad intra producitur Filius et Spiritus Sanctus, sunt idem quod divinum esse, et ideo oportet ut producta, quorum esse est intelligere et velle, naturam divinam habeant, utpote divinum habentia esse.

Sed circa hanc responsionem **dubitatur:** Admittit enim haec responsio, quod in creaturis una natura uno tantum modo communicatur: contra hoc autem est, quia sunt aliquae naturae quae per putrefactionem et per propagationem producuntur: ostensum enim est in praecedentibus, quod producta per putrefactionem et per generationem, sunt eiusdem speciei, secundum mentem S. Thomae; constat autem, quod per generationem produci, et per putrefactionem, sunt diversi modi communicationis naturae.

Respondetur dupliciter: *Primo,* quod illa propositio habet veritatem in naturis perfectis, instantia autem datur in naturis imperfectis. *Secundo,* quod illa propositio est universaliter vera in

omni natura, intelligendo communicationem ut est ab individuo illius naturae. Sensus est enim, quod una natura tantum uno modo communicari potest a supposito et individuo illius naturae: contra autem hunc sensum patet quod instantia nulla est.

Ultimo inquit S. Thomas, haec de Spiritus Sancti divinitate dicta esse, difficultates vero circa eius processionem ex his quae de nativitate Filii dicta sunt, considerari oportere.

CAPUT XXIV

QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO.

Quia in praecedentibus saepe suppositum est, Spiritum Sanctum a Filio procedere, et hoc aliquam difficultatem habet; ut huiusmodi tollatur difficultas, vult S. Thomas ostendere veritatem.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* rationes adversariorum solvit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, probat *dupliciter* propositum; auctoritatibus scilicet, et rationibus.

Primo ergo, **probatur** ex auctoritate Apostoli, Rom. VIII, 9. Ibi enim Spiritus Sanctus dicitur *Spiritus Filii:* non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem; cum haec sola distinctio inveniatur in divinis. Ergo etc.

Si dicatur, quod alius est Spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii; ex verbis Apostoli praecedentibus quibus dixit: *Si spiritus Dei habitat in vobis;* hoc convincitur esse falsum.

Si etiam *dicatur*, quod Spiritus Sanctus est Spiritus Christi, inquantum eum habuit ut homo, secundum illud Luc. IV, 8: *Iesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane: — Contra arguitur:* Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei, ut patet ad Galat. IV, 6, cum dicitur: *Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba (Pater);* sed efficimur filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, iuxta illud Rom. VIII, 29: *Quos praescivit et*

praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Ergo Spiritus Sanctus est spiritus Christi, inquantum est Filius Dei naturalis ; supple : Ergo non inquantum est homo.

Secundo probatur, ex eo quod Ioan. XV, 26, dicitur, Spiritus Sanctus *a Filio mitti :* mittens enim, auctoritatem aliquam habet in missum : Ergo Filius aliquam auctoritatem habet respectu Spiritus Sancti, non autem dominii vel maioritatis : Ergo secundum solam originem : Ergo etc.

Si dicatur, hanc rationem non valere, quia etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, ut ostenditur Luc. IV, 18 : — Hoc *non obstat,* quia Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum humanam naturam assumptam, hoc autem non potest dici de Spiritu Sancto, qui naturam creatam non assumpsit.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 43, art. ult.*, quod non solum potest dici quod Filius Dei missus est a Spiritu Sancto secundum humanam naturam ad praedicandum, sed etiam aliquo modo concedi potest, quod ipsa persona Filii a Spiritu Sancto mittitur, si inquam intelligatur persona mittens esse principium effectus secundum quem attenditur missio : sic enim tota Trinitas mittit personam missam, inquantum tota Trinitas est causa illius effectus secundum quem missio attenditur; sed tunc non oportet ut mittens habeat auctoritatem super personam missam, sed sufficit ut habeat auctoritatem super effectum secundum quem dicitur mitti.

Attendendum secundo, quod si proprie accipiatur auctoritas, importatur nomine ipso ratio principii non de principio. Dicitur enim auctor, qui alicuius rei est principium, et hoc ab alio non habet, sed tamen extenso vocabulo, omnis relatio principii producentis potest auctoritas nominari. Quum ergo dicitur quod mittens, auctoritatem aliquam habet in missum, accipitur auctoritas *secundo modo,* non autem *primo modo.* Filius enim licet sit principium Spiritus Sancti, hoc tamen habet a Patre. Unde proprie, non potest dici auctor Spiritus Sancti, sed bene Pater auctor eius dici potest, quia quod sit eius principium, a seipso habet, non autem ab alio. Intelligitur etiam de mittente quantum ad primarium eius significatum, non autem quantum ad secundarium, iuxta ea quae in praecedenti capite dicta sunt.

Tertio probatur, quia Ioannis XVI, 14, dicit Filius de Spiritu Sancto : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.*

Si dicatur, quod Spiritus Sanctus accipit id quod est Filii, puta essentiam, non tamen ab ipso, sed a Patre. — *Contra* hoc est, quod subditur : *Omnia quae habet Pater, mea sunt,* etc. Si enim omnia quae habet Pater, sunt Filii, ipsius etiam erit auctoritas Patris secundum quam est principium Spiritus Sancti.

Sed videtur haec replica non esse sufficiens: sicut enim non valet: Omnia quae habet Pater, sunt Filii; ergo relatio paternitatis quae est Patris, est etiam Filii: ita non valet: Ergo auctoritas Patris est etiam Filii. Illa enim propositio intelligitur de absolutis.

Respondetur iuxta dicta in praecedentibus, quod Christi propositio intelligenda est de his quae Patri conveniunt, non inquantum Filio opponitur relative. Cum enim nulla sit distinctio inter Patrem et Filium, nisi ea quam facit oppositio relativa, oportet illis omnia communia esse, exceptis illis in quibus relative opponuntur. Cum autem Pater opponatur Filio paternitate, non relatione principii ad Spiritum Sanctum, bene sequitur, ex eo quod omnia quae sunt Patris, sunt etiam Filii, quod Filio conveniat auctoritas respectu Spiritus Sancti, non autem paternitas.

Quarto probatur ex auctoritate Doctorum Ecclesiae etiam Graecorum. Nam Athanasius dicit ipsum *a Patre et Filio procedere*. Cyrillus dicit eum *a veritate profluere, sicut et ex Deo Patre*. Didymus etiam concedit ipsum esse a Filio, et ab ipso profluere.

Sed quia posset quis dicere, quod Cyrillus et Didymus concedunt ipsum a Filio esse et profluere, non autem procedere; addidit S. Thomas, quod verbum *processionis* inter omnia ad originem pertinentia magis invenitur commune, et ideo in origine divinarum personarum maxime est attendendum, quia divina magis per communia quam per specialia designantur. Unde si concedatur Spiritui Sancti esse vel profluere a Filio, sequitur quod ab eo procedat.

Advertendum, quod idcirco S. Thomas Doctorum Graecorum auctoritatibus innititur, quia Graeci Spiritum Sanctum procedere a Filio negabant. Contra quos in Tractatu qui *contra errores Graecorum* inscribitur, latius disputavit.

Quinto probatur: Quia in determinatione quinti Concilii, scilicet Constantinopolitani, ut habetur *de Potentia Dei, q. 10, art. 4, ad 13,* dicitur: « *Sequimur per omnia sanctos Patres et Doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium. Gregorium Theologum, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum, et suscipimus omnia quae de recta fide et damnatione haereticorum exposuerunt* ». — Multis autem Augustini auctoritatibus praecipue in lib. XV, c. 26, *de Trinit.* et *super Ioan.* Tract. XCIX, manifestum est, quod Spiritus Sanctus a Filio procedit.

Secundo loco arguitur rationibus quae quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere Spiritum Sanctum a Filio procedere, supposita divinarum personarum Trinitate.

Prima ratio est: Oportet distinctionem divinarum personarum per aliquam oppositionem fieri: sed non possunt personae

divinae per aliam oppositionem distingui quam per oppositionem relativam originis. Ergo si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, oportet quod sit ab eo, cum non possit dici quod Filius sit a Spiritu Sancto, eo quod Spiritus Sanctus Filii esse dicatur, et a Filio detur. — Probatur *maior;* quia remota materiali distinctione quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem: ea enim quae nullam oppositionem habent, simul esse possunt, ut patet in albo et triangulari. — *Minor* autem probatur sic: Distinctio divinarum personarum non fit per oppositionem affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus: nec per oppositionem privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; nec per oppositionem contrarietatis, quia illa secundum Philosophos est differentia secundum formam, quae differentia divinis personis non convenit; nec per oppositionem relativam quae super quantitate fundatur, quia non per eam quae fundatur super diversitate quantitatis, quia tolleretur personarum aequalitas; non etiam per eam quae fundatur in unitate, quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, etsi forte aliquae earum distinctionem praesupponant; nec per oppositionem relativam, quae in actione et passione fundatur, alia videlicet ab oppositione originis, quia in iis semper alterum est ut subiectum et inaequale secundum virtutem, nisi in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, cum inveniatur aliquid producere sibi simile, et aequale secundum virtutem: Ergo etc.

Circa istam propositionem: *Non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem;* advertendum quod intelligitur non de distinctione formarum et naturarum accidentalium, quia sunt aliquae formae et naturae distinctae quae nullam habent ad invicem oppositionem, sicut triangulus et albedo; sed intelligitur de distinctione formali substantiarum subsistentium, tales enim substantiae non distinguuntur nisi per aliquam oppositionem, idest principia quibus ab invicem formaliter distinguuntur, oportet esse opposita accipiendo oppositionem largo modo, ut scilicet etiam distincta per perfectum et imperfectum dicuntur opposita: sic enim exponit S. Thomas, *Primo Sent. dist. 26, q. 2, art. 2,* ut enim hic dicitur, si non opponuntur aliquae formae, possunt simul esse in eodem, et si possunt simul esse in eodem, non possunt esse ratio distinctionis formalis rei subsistentis: non enim necesse est aliqua distingui per illas formas, quae subiectum distinctum non exigunt, sed in eodem esse possunt.

Circa illam propositionem: *Per oppositionem negationis et affirmationis, distinguuntur entia a non entibus;* advertendum quod non-ens *dupliciter* accipi potest: scilicet *simpliciter,* et *in genere,* quod scilicet est non-ens tale. — Si accipiatur *primo modo,* sic

intelligenda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter et absolute, non autem de ea ad aliquam materiam contracta: non enim cum dicimus; hoc est album, hoc non est album; album et non-album necesse est esse distincta sicut ens et non-ens simpliciter; cum non-album possit esse ens, puta homo; immo ut dicitur *de Poten. quaest. 10*, *art. 5*, veritas cuiuslibet negativae fundatur supra veritatem affirmativae, sicut veritas huius negativae: aethiops non est albus; fundatur super veritatem huius: aethiops est niger. Et ideo, ut ibidem dicitur, oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. — Si autem accipiatur non-ens *secundo modo,* sic intelligenda est propositio de oppositione affirmationis et negationis determinata ad aliquod genus. Per affirmationem enim hanc et negationem; nix est alba, corvus non est albus; distinguitur hoc ens quod est nix, ab hoc non-ente quod est non-nix, scilicet a corvo, sive album a non albo. Utroque modo propositio habet veritatem in proposito, quia cum Spiritus Sanctus non sit simpliciter non-ens, non potest esse inter Filium et Spiritum Sanctum distinctio per oppositionem affirmationis et negationis simpliciter. Item, cum non quaeratur de distinctione Filii et Spiritus Sancti, quae est per habere et non habere eandem formam, puta per hoc quod est esse Filium et non esse Filium; sed de principiis formalibus positivis, quibus ab invicem distinguuntur; non est dicendum quod distinguantur per oppositionem affirmationis et negationis determinatam ad certum genus, aut ad certam formam, cum sic solum distinguatur ens a non-ente, idest habens aliquam determinatam formam, a non habente illam formam, non autem distinguantur aliqua principiis formalibus positivis.

Circa id quod inquit S. Thomas de relationibus, quae super unitatem fundantur, quod magis ad convenientiam pertinere videntur, etsi forte aliquae earum distinctionem praesupponant: advertendum quod aliquae huiusmodi relationes, scilicet similitudo et aequalitas, proprie loquendo, praesupponunt distinctionem, quia idem non dicitur sibiipsi simile et aequale; identitas autem non praesupponit distinctionem, quia idem suppositum sibiipsi est idem. Propter hoc addit S. Thomas: etsi forte aliquae earum distinctionem praesupponant: loquitur autem dubitative, quia sunt aliqui tenentes quod huiusmodi relationes etiam si sint reales, requirunt quidem distinctionem suppositorum, sed non fundamentorum. Tenet autem ipse quod etiam fundamentorum distinctionem requirunt; verumtamen quia de hoc nunc non vult disputare, non assertive hoc ponit, sed dubitative.

Secunda ratio est: In Patre sunt duae relationes, scilicet paternitas et spiratio, quarum una refertur ad Filium, alia ad Spiritum Sanctum, cum a Patre sit Filius et Spiritus Sanctus. Simi-

liter duae sunt relationes ex parte Filii et Spiritus Sancti, scilicet filiatio et processio, quarum una Filius refertur ad Patrem, et alia Spiritus Sanctus: Sed duae primae non constituunt duas personas, id est, non faciunt dualitatem personarum sive distinctionem, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non opponuntur: Ergo et aliae duae ad unam personam pertinerent, nisi ad invicem haberent oppositionem: non est autem dare aliam oppositionem quam secundum originem: Ergo etc.

Adverte, quod S. Thomas de relatione Patris ad Spiritum Sanctum loquens, inquit, *vocetur spiratio:* de relatione vero Spiritus Sancti ad ipsum, *vocetur processio:* quia ut dictum est superius, origini amoris non ita nomina sunt imposita sicut generationi, et similiter relationibus huiusmodi originem consequentibus. Sed S. Thomas ut eas aliquibus nominibus explicare possit, illis nomina spirationis, et processionis imponit, quamvis illa magis sint nomina originis quam relationis; penuria enim vocabulorum facit, ut eodem nomine et ipsa origo et relatio quae eam consequitur, nominentur.

« *Utrum si Spiritus Sanctus a Filio non procederet, distingueretur personaliter ab ipso. — Et utrum divinae personae per solam relativam oppositionem distingui habeant.* »

Sed *contra fundamentum* dictarum rationum arguitur a Scoto et Aureolo.

Arguit enim primo Scotus, *Primo sententiarum dist. 11, q. 2,* probando quod etiam si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc posset ab ipso personaliter distingui.

Et **primo** sic: Quocunque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur a quocunque, distinctione convenienti tali entitati: sed Filius constituitur in esse personali filiatione: ergo et ea distinguitur ab omni alia persona; igitur per impossibile, vel possibile, circumscripto quocumque alio maxime posteriori filiatione, remanebit Filius filiatione distinctus personaliter a quacunque persona; ergo etc.

Secundo: Si Pater per impossibile non spiraret, sed Filius, adhuc Pater paternitate distingueretur a Filio et Spiritu Sancto, sicut paternitate constituitur in esse personali: ergo etc.

Tertio: Generatio distinguitur a spiratione, circumscripto per impossibile omni alio a ratione generationis, et spirationis, aut saltem circumscripto hoc quod spiratio activa esset a Filio: dum tamen staret distinctio principiorum generandi et spirandi: ergo et quolibet tali circumscripto, staret distinctio Filii et Spiritus Sancti. — Probatur *consequentia;* quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere esse.

Quarto: Quodlibet habens aliquod esse, distinguitur distinctione conv nienti tali esse a quocunque alio per aliquid quod est de ratione eius inquantum habet tale esse: ergo Filius distinguitur personaliter per aliquid quod est de ratione eius inquantum est persona: spiratio activa non est huiusmodi; ergo etc.

Ultimo, ex responsione quam dat ad auctoritatem Boëtii dicentis quod relatio multiplicat trinitatem; argui potest contra fundamentum dictarum rationum; scilicet, quod personae divinae non possunt distingui nisi per oppositionem relativam. — Rationes disparatae accipiendi naturam non tantum habent distinctionem, sed etiam incompossibilitatem sive incompossibilem rationem in eodem supposito: quia persona quae disparatis modis acciperet naturam, non unico modo haberet naturam; ergo non per solam relativam oppositionem possunt divinae personae distingui.

Aureolus etiam *arguit ex hoc fundamento,* quod generari et spirari sunt incompossibilia, et talis incompossibilitas passivae generationis et passivae spirationis est primo ex suis formalibus rationibus, non autem ex eo quod generari coniungatur spirare, aut quia spirare in aliquo genere causae sit huius incompossibilitatis causa. Ex istis dicit ad rationes S. Thomae, quod falsum est omnem distinctionem in divinis esse per relationes oppositas, sed bene verum est quod est per relationes incompossibiles.

Pro declaratione huius materiae *considerandum primo,* quod cum loquimur de distinctione duorum positivorum, et de eorum positiva distinctione, quaerendo propter quid non distinguuntur, non sufficit aliquid in uno ponere quod in altero non inveniatur, quia sic etiam potest distingui ens a non-ente, et talis distinctio magis est negativa sive privativa, quam positiva distinctio. Quod enim Sortes sit albus et non Plato, non facit ipsorum positivam distinctionem. Nam sicut Plato non est albus, ita et chymaera non est alba, et sic Sortes per hoc quod est albus, distinguitur etiam a chimaera quae est non-ens; sicut habens albedinem a non habente albedinem, et etiam distinctio Sortis albi a Platone non albo, est distinctio privativa sive negativa, quia non consideratur in utroque distinctorum aliquid positivum, per quod unum ab altero distinguatur, sed tantum quod unum aliquid habeat, quod alterum non habet. Oportet ergo in utroque extremorum quae positive distinguuntur, esse aliquid positivum, per quod ab altero distinguatur, ita videlicet quod sint aliqua positiva in ipsis quae propter suam incompossibilitatem in eodem subiecto causent distinctionem eorum in quibus inveniuntur. In proposito ergo, licet Filius in divinis distinguatur a Spiritu Sancto per filiationem, tanquam habens filiationem a non habente ipsam; cum quaerimus tamen de eorum distinctione positiva et formali, quaerendo per quid unum ab altero tanquam formali principio positivo distinguatur, non sufficit

dicere quòd distinguantur, quia Filius habet filiationem, non autem Spiritus Sanctus: sed oportet in unoquoque illorum assignare aliquod positivum, per quod ab altero distinguatur : et quod propter suam incompossibilitatem in eadem persona cum principio alterius, formaliter personalem distinctionem causet.

Considerandum secundo, quod aliter loquendum est de personis in natura humana, et aliter in divinis. Nam persona quaelibet humana est aliquid absolutum, et per absoluta in suo esse personali constituitur, et per absoluta ab omni alia persona humana distinguitur, unde duorum hominum distinctio est omni ex parte absoluta. Persona autem divina est aliquid relativum, immo est ipsa subsistens relatio, et per relationem constituitur in esse personali, distinguiturque per relationem ab omni alia persona in natura divina, et sic duarum divinarum personarum distinctio est omnino relativa. Cum ergo investigantur principia positiva, quibus personae divinae distinguuntur personaliter, investiganda sunt principia talia quae sint formalia principia distinctionis relativae inter ipsas: et quia solae relationes sunt talia principia, ideo investigandae sunt relationes quae inter ipsas divinas personas relativam ponant distinctionem.

Considerandum tertio, quod absolutum in hoc differt a relativo, quod ipsum dicitur ad se, relativum autem dicitur ad alterum ; et sicut absolutum generaliter sumptum dicitur quod in se aliquid est, et non ex ordine ad alterum ; absolutum vero hoc et speciale, dicitur quod est in se hoc determinatum, puta album ; ita relativum generaliter sumptum dicitur ad aliquid, hoc vero relativum dicitur quod ad hoc determinatum tanquam ad proprium correlativum ordinem dicitur. Nam Pater dicitur ad Filium, et non ad aliquid aliud, et duplum ad dimidium, et sic de aliis. Quia ergo unumquodque constitutivum et distinctivum alicuius secundum modum suae rationis et naturae habet ut constituat et distinguat, forma quae est absoluta, habet absoluta distinctione distinguere. Et quia absoluta distinctio aliquorum quae sub uno genere continentur, est per formas oppositas ad illud genus pertinentes, cum genus per oppositas differentias dividatur; per ipsam formam absolutam per quam res constituitur in esse, habet res ut ab omnibus speciebus sui generis positiva distinctione distinguatur, non autem ab omnibus aliis, ut est de mente S. Thomae. *Quodl. 4, q. 4, ar. 2,* relatio autem habet relativa distinctione distinguere : et quia relatio ad alterum dicitur, et determinata relatio dicitur ad determinatum correlativum, relatione per quam aliquid constituitur in esse ad aliud, habet res ut distinguatur a proprio correlativo, non autem ab omni alio. Non enim res sic constituta, inquantum huiusmodi, distinguitur ab alio relative, quia sit talis in se absolute, sed quia ad aliud et ad hoc determinatum respectum dicit: et ideo cum

ad solum correlativum dicatur, ab ipso solo correlativo relative distinguitur. Unde si aliquae relationes quae non sint relative oppositae sint incompossibiles in eodem, sicut relatio dupli, et quadrupli respectu eiusdem, et relatio similitudinis, et dissimilitudinis, ex eorum incompossibilitate non accipitur distinctio relativa aliquorum, sed aliqua alia distinctio quae etiam ex formis absolutis provenit, puta disparata aut contraria. Cum igitur distinctio divinarum personarum sit tantum relativa distinctio, et relativa distinctio non sit nisi inter oppositas relationes; optime sequitur divinas personas solum oppositionem relativam habere distingui: quod est fundamentum S. Thomae in hac materia; ex quo sequitur, quod cum sola oppositio relationum originis sit in divinis, et Filius non originetur a Spiritu Sancto, si Spiritus Sanctus non originaretur a Filio, non posset ab ipso personaliter distingui.

Istis suppositis, facile est obiectionibus satisfacere.

Ad primum enim Scoti dupliciter responderi potest: — *Primo*, iuxta ea quae dicta sunt, quod assumptum est falsum; loquendo de distinctione relativa, et de constitutivo in esse relativo, quo modo aliquid dicitur constituere et distinguere divinas personas. Non enim quocumque aliquid constituitur in esse relativo, eo distinguitur ab omni alio relative, sed a correlativo tantum sive ab eo cui opponitur relative. Non enim per dupli relationem qua aliquid constituitur in esse dupli, distinguitur duplum ab omni alio relative, puta a triplo aut quadruplo, sed tantum a subduplo, quia non refertur duplum ad triplum, aut quadruplum, sed ad subduplum: est enim duplum subdupli duplum, non autem tripli aut quadrupli. Et similiter dicitur, quod filiatione Filius distinguitur tantum a Patre, non autem a Spiritu Sancto; quia filiatione refertur ad Patrem, non autem ad Spiritum Sanctum.

Secundo responderi potest, ut Capreolus respondet, et est de mente S. Thomae in Quodl. allegato, quod assumptum illud est verum de distinctione secundum affirmationem et negationem, quae est per habere et non habere eandem formam, non autem de distinctione positiva, quae est secundum oppositionem formae ad formam, ut est distinctio quam inter divinas personas investigamus.

Si autem *instetur*, quia unumquodque per suam formam distinguitur ab omnibus, quae sunt sui generis, positiva distinctione, personae autem divinae sunt tanquam species unius generis, et sic videtur quod unaquaeque persona per suam proprietatem constitutivam ab omnibus aliis personis distinguatur; — *Dicitur* quod *maior* non est vera de his contentis sub uno genere, quae tantum relative distinguuntur. Nam cum unum relativum ad unum tantum correlativum referatur, per suam formam per quam in esse relativo constituitur, habet distingui a suo tantum correlativo, non autem ab aliis.

Ad secundum negatur conditionalis assumpta, loquendo de propria distinctione personarum. Si enim Pater nullo modo spiraret, aut produceret Spiritum Sanctum, nulla relatione originis referretur ad Spiritum Sanctum: et quum nec etiam paternitate ad ipsum relative dicatur, nullo modo posset ab ipso relative distingui, quae est propria distinctio divinarum personarum: sequeretur autem quod a Spiritu Sancto essentialiter distingueretur: et sic Spiritus Sanctus non esset Deus. Nam cum Spiritus Sanctus non posset esse idem quod Pater, alioquin generaret Filium sicut Pater, nec ab eo relative distingueretur, sequitur quod essent per absoluta distincti.

Ad tertium etiam negatur assumptum, loquendo de reali distinctione. In Patre enim generare et spirare non distinguuntur nisi ratione sicut neque paternitas et spiratio, quia oppositionem aliquo modo relativam non habent; nec sufficit distinctio principiorum, scilicet intellectus et voluntatis, ut inquit S. Thomas, quia nec illa distinguuntur nisi ratione. Eodem modo generari et spirari sola ratione distinguerentur, si Filius non spiraret, et consequenter Filius et Spiritus Sanctus essent sola ratione distincti.

Ad quartum negatur etiam assumptum de distinctione relativa. Non enim oportet, ut a quocumque aliquid habens esse personale, distinguitur personaliter relative, per aliquid distinguatur quod sit de essentia eius inquantum habet esse personale, sed potest per aliquam aliam relationem adiunctam personae, personaliter distingui.

Advertendum tamen, quod aliter dicitur Filius distingui personaliter a Patre filiatione, et aliter personaliter distingui spiratione a Spiritu Sancto: filiatione enim distinguitur a Patre tamquam primo constitutivo personae, et primo distinctivo formaliter a Patre: spiratione autem distinguitur personaliter a Spiritu Sancto non tamquam constitutivo, sed solum tamquam distinctivo personae per filiationem constitutae a persona quae per oppositam relationem constituitur. Quia enim relatio realis distinguit ab opposito relative realiter, si id cui intelligitur advenire, sit persona, et per oppositam relationem alia persona constituatur, oportet ut faciat personalem distinctionem, non quidem tanquam personam constituens, sed tamquam personam constitutam a persona per suum oppositum in esse personali constituta relative distinguens.

Siquis autem propositionem Scoti inductive probet, quia videlicet, nihil distinguitur quantitative nisi per aliquid quod est de ratione quanti, et nihil qualitative distinguitur nisi per aliquid quod est de ratione qualis, nihilque distinguitur personaliter in hominibus nisi per aliquid, quod est de ratione personae, et sic de aliis: — Dicitur quod non est eadem ratio de distinctione horum, et de distinctione divinarum personarum, quia illa, quum absolute distinguantur, per illud principium quo constituuntur in aliquo

esse, ab omnibus aliis sui generis distinguuntur; una autem persona divina, quia ab alia non distinguitur nisi relative per suum principium, quo constituitur in esse personali, non distinguitur ab omnibus aliis personis, sed tantum ab illa cui per tale principium opponitur relative: ideo si ab alio distinguitur cui non opponitur relative, hoc non est propter aliquid quod sit de ratione eius, sed per aliam relationem quae intelligitur supposito constituto advenire.

Ad ultimum dicitur, quod si Spiritus non procederet a Filio, Filius et Spiritus Sanctus non essent duae personae, nec essent duae processiones realiter distinctae sive disparatae; sed sicut una persona posset aliqua ratione dici Filius, et aliqua ratione Spiritus Sanctus, ita eadem productio aliqua ratione posset dici generatio, et aliqua ratione spiratio; et sic non sequitur quod una persona acciperet naturam disparatis modis et incompossibilibus realiter distinctis, sed uno tantum modo reali, licet forte pluribus modis secundum rationem.

Si instetur, quia Anselmus *De processione Spiritus Sancti*, cap. undecimo ait, quod licet adhuc non constet Spiritum Sanctum a Patre procedere, constat tamen quod Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille procedendo.

Respondetur ex S. Thoma, *de Potentia Dei, quaest. 10, art. 5, ad 2*, quod istud non dicit Anselmus assertive, tanquam remota oppositione relativa ex diverso modo procedendi possent realiter distingui Filius et Spiritus Sanctus, sed accipit tanquam ab adversariis concessum, volens ex eo convincere quod Filius producit Spiritum Sanctum. Si enim distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille vero procedendo, et non possunt habere istos modos diversos procedendi nisi Spiritus Sanctus procedat a Filio, sequitur quod necesse sit eos concedere quod Spiritus Sanctus a Filio procedat.

Per haec patet etiam *responsio ad fundamentum* Aureoli. — Dicitur enim, quod incompossibilitas spirationis passivae et generationis non provenit ex eorum rationibus formalibus praecise in ordine ad intellectum et voluntatem, sed ex origine unius personae ab alia. Si enim poneretur quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, sed ambo procederent a solo Patre, illae processiones non essent incompossibiles, sed esset (ut dictum est) una processio realiter, sicut Filius et Spiritus Sanctus una essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in *1, Sent. dist. 11, q. 1, art. 1.*

Ex praedictis autem patet, quod illa propositio a S. Thoma saepenumero assumpta, scilicet, quod *sola oppositio relativa facit realem distinctionem inter relationes et inter personas divinas;* non est sic intelligenda, quasi oporteat omnes relationes divinas

realiter distinctas, ex suis formalibus rationibus relative opponi, idest, ad se mutuo referri. Nam constat, quod filiatio et similiter paternitas a processione realiter distinguuntur, et tamen ad illam ex propriis rationibus relativam oppositionem non habent; sed quod oportet illas vel ex propriis rationibus relative opponi, vel uni illarum, tanquam supposito subsistenti, inesse relationem oppositam. Primo enim modo paternitas a filiatione distinguitur, secundo autem modo distinguuntur paternitas et filiatio a processione: filiationi enim quae relatio subsistens est et incommunicabilis, inest spiratio quae ad processionem relativam habet oppositionem, et nisi illi spiratio conveniret, a processione nullo modo realiter distingueretur. Unde dici potest quod filiatio licet ex se non opponatur processioni relative formaliter, opponitur tamen illi relative subiective, inquantum scilicet spirationi substat, quae processioni opponitur relative.

Ad eundem sensum intelligitur quod inquit S. Thomas, *Prima p. quaest. 30, ar. 2*, quum inquam dicit, quod oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Intelligitur enim, quod relationes oppositae altero illorum modorum, aut scilicet *formaliter* et ex suis propriis rationibus, sicut paternitas et filiatio opponuntur, aut *subiective* sicut opponuntur filiatio et processio, ad diversas personas pertinent; quae vero neutro istorum modorum opponuntur, ut filiatio et spiratio, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Filiatio enim et spiratio ad personam Filii pertinent, spiratio vero et paternitas ad personam Patris; et si filiatio et processio nullo dictorum modorum opponerentur, non essent realiter distinctae, sed tantum secundum rationem.

Tertia ratio est: Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre, secundum quod Pater convenienter differt ab utroque inquantum est innascibilis: Ergo si Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias per se dividentes hoc quod est esse ab alio: sed hae non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia quaecunque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet ut distinguantur secundum aliquas differentias per se. — Declaratur in homine et equo habentibus convenientiam in animali.

Advertendum, quod innascibilitas secundum quam inquit S. Thomas, convenienter distingui Patrem a Filio et Spiritu Sancto, secundum doctrinam S. Thomae, *1, p. quaest. 33, art. 4.* Et *Primo Sent., dist. 28, quaest. 1, art. 1,* dicit, aut negationem generationis passivae in genere principii personaliter dicti in divinis, quomodo non convenit Filio cui convenit passiva generatio, nec Spiritui

Sancto cui non convenit esse principium alterius divinae personae aut omnino negationem essendi ab alio, quo etiam modo neque convenit Filio, neque Spiritui Sancto quum sint ab alio, sed tantum Patri. Hic ergo videtur S. Thomas accipere innascibilitatem in secunda significatione, quia innascibile ponit tanquam oppositum huius communis, quod est esse ab alio, et secundum hoc inquit, Patrem a Filio et Spiritu Sancto convenienter distingui.

Sed ad hanc rationem *posset* quis *respondere,* quod utique Filius et Spiritus Sanctus distinguuntur differentiis per se huius quod est esse ab alio, non tamen per hoc quod unus est ab alio; sed per hoc quod unus est a Patre nascendo, alius vero procedendo, ita videlicet, quod distinguuntur per diversam originem a Patre.

Sed hanc responsionem *impugnat* S. Thomas sequenti ratione, quae est

Quarta sic: — Aut istae origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum quum divinae personae sint omnino immateriales. Non per terminum, ut ita liceat loqui, quia unam et eandem naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Non etiam per principium, quia si Spiritus Sanctus non sit a Filio, solus Pater erit principium Filii, et principium Spiritus Sancti; Ergo etc.

Si dicatur, quod differunt secundum principium inquantum Pater producit Filium per modum intellectus ut Verbum, Spiritum Sanctum autem per modum voluntatis quasi amorem.

Contra arguit primo: Quia oportebit dicere quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguuntur duae processiones, et duo procedentes. Sed ista in Deo Patre non distinguuntur re, sed tantum ratione: Ergo oportebit dicere, quod duae processiones et duo procedentes differunt sola ratione; hoc autem est falsum, quia tunc verum esset dicere quod Spiritus Sanctus est Filius: sicut verum est dicere quod voluntas Dei est eius intellectus, quod est Sabellianae impietatis. Ergo non sufficit dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur, quod Spiritus Sanctus est a Filio.

Advertendum, quod volens ostendere S. Thomas, non esse distinctionem divinarum processionum ex parte termini, utitur hoc modo loquendi: « *similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui,* » quia secundum rei veritatem, persona producta non est proprie terminus productionis, cum ipsa productio non habeat proprie rationem viae aut fluxus: hoc enim aliquam imperfectionem et potentialitatem dicit: sed utimur istis nominibus in divinis, ut secundum nostrum modum intelligendi et nominandi divina

explicemus, concipiendo productionem per modum cuiusdam viae et fluxus: ipsam vero personam productam per modum termini.

Ad hanc autem rationem **responderi potest** ex dictis Aureoli apud Capreolum *1, Sent. dist. 13*, quod illa divisio est insufficiens. Neque enim istae processiones distinguuntur per terminum, neque per principium, neque per subiectum, sed seipsis formaliter primo: — **1°**) Tum quia in nobis ita est: — **2°**) Tum quia nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cum omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur.

Confirmantur ex dictis Scoti, *Primo Sent. dist. 13;* quia generatio formaliter seipsa est generatio, et spiratio seipsa formaliter est spiratio: et sic non oportet quaerere quibus distinguantur, quia tota ratio formalis unius est, non eadem toti formali rationi alterius.

Pro huius declaratione *considerandum* est, quod *aliud* est esse differentiam essentialem alicuius qua intrinsece differt ab alio, et *aliud* est esse id a quo sumitur differentia. *Primum* necesse est esse intrinsecum rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis; *secundum* autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterum ex sua ratione formali ordinem habet, non inconvenit ut ex illo species et differentia eius sumatur. Hoc enim nihil aliud est dictu, quam quod ideo res est talis naturae et speciei, quia ad hoc ordinatur; verbi gratia, visio idcirco est visio, idest actus talis speciei, quia ad colorem terminatur, et auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum, et visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, ista vero comprehenditur sonus, non quod color et sonus sint formales et intrinsecae differentiae visionis et auditionis, sed quia ab ipsis intrinsecae eorum differentiae tanquam a formis extrinsecis sumuntur. In proposito ergo, generatio et spiratio habent ex se ordinem ad terminos per ipsas productos, et ad principia a quibus intelliguntur elici, cum sint actus producentis, et ad hoc intelligantur a producente elici, ut terminis natura producentis communicetur. Idcirco specificatio ipsorum et eorum formalis distinctio necesse est ut primo sumatur ex principiis aut terminis, licet proxime ex eorum formalibus differentiis intrinsecis distinguantur, eo inquam modo quo poni potest differentia constitutiva in divinis actionibus, et species.

Ratio ergo S. Thomae procedit de primis distinctivis generationis et spirationis; et de his verum est dicere quod, distinctio eorum sumitur aut ex principiis aut ex terminis: actiones enim et passiones sive motus ex huiusmodi distinctionem accipiunt; ut patet per Aristotelem, V. *Physic. text. com. 45* et *48:* Non quia

sint eiusdem rationis formae fluentes cum formis terminantibus, ut inquit Scotus loco praeallegato: constat enim quod quantum ad formale, alia est ratio motus et actionis, et alia ratio termini, licet quantum ad materiale motus et actionis, eadem ratio sit ipsorum et termini, scilicet, quia ex intrinseco ad terminos, et ad principia ordinem habent.

Ad primum itaque Aureoli, quo probat generationem et spirationem in divinis distingui seipsis formaliter; primo dicitur, quod etiam in nobis actio intellectus et voluntatis distinguuntur ex principiis et terminis, non autem ex seipsis primo formaliter.

Ad secundum dicitur, quod non inconvenit rem aliquam ex aliquo sibi intrinseco habente ordinem ad aliquod extrinsecum distingui primo per extrinsecum, licet proxime per suam propriam realitatem et intrinsecam differentiam sive rationem distinguatur.

Ad confirmationem ex verbis Scoti, dicitur eodem modo. Generatio enim seipsa proxime est generatio, et similiter spiratio; Primo autem ex suo principio et termino hoc habet; quia enim per modum intellectus et naturae producitur Filius, ideo habet eius productio ut sit generatio; et quia Spiritus Sanctus producitur per modum voluntatis, ideo habet eius productio ut sit spiratio; licet proxime habeat productio Filii quod sit generatio, et productio Spiritus Sancti quod sit spiratio, quia illa est productio similis ex se, ista vero non, sed inclinationis cuiusdam et impellentis in rem amatam.

Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum loco praeallegato.

Sed occurrit **dubium** circa rationem praedictam: Arguit enim S. Thomas, quod divinae processiones non possunt realiter distingui, eo quod una sit per modum intellectus, alia vero per modum voluntatis, quia sola ratione distinguerentur, sicut intellectus et voluntas. Videtur enim haec consequentia non valere: Nam non inconvenit aliqua sola ratione distingui, et tamen esse causam dictionis realis: intellectus enim creatus et voluntas distinguuntur realiter ex suorum obiectorum distinctione; scilicet ex distinctione intelligibilis et volibilis, sive ex distinctione entis et boni, et tamen ista sola ratione distinguuntur. Ergo quamvis intellectus divinus et voluntas sola ratione distinguantur, potest ex eorum distinctione sumi realis distinctio processionum.

Responderi ad hoc potest, quod aliter loquendum est de principio distinctivo per modum *causae finalis*, et aliter de principio distinctivo per modum *principii productivi* sive elicitivi. — Quia enim finis non est causa nisi secundum quod est in intentione, et ad diversitatem finium inquantum huiusmodi, sufficit diversitas rationum intentarum ab agente etiam in eadem re; non inconvenit agentem propter finem, diversa realiter ordinare ad fines

sola ratione distinctos: et idcirco talem diversitatem causare, quia diversos fines intendit. Si enim fuerint diversae rationes intentae ab agente, erunt diversi fines absolute. — Principium autem productivum sive elicitivum operationis, praesertim naturaliter agens, est causa secundum quod habet esse, ideo proprie loquendo, non dicuntur diversa principia productiva aut elicitiva operationum realiter et specifice distinctarum, quantum est ex ipsis principiis, nisi habeant diversa esse, et consequenter sint realiter distincta. Secundum enim unum et idem esse non producuntur primo actiones specificae et realiter distinctae, nisi aliud concurrat. Potentiae ergo diversae, sicut intellectus et voluntas, distinguuntur realiter ex distinctione rationis suorum obiectorum, quia ex obiectis tanquam ex causis finalibus dependent, ut inquit S. Thomas, *de Ver. q. 15, ar. 2:* non autem productiones divinae possunt distingui realiter ex sola distinctione rationis intellectus et voluntatis, quia ex ipsis dependent tanquam ex principiis ipsarum elicitivis. Unde propositio S. Thomae, quam assumit ad probandum praedictam consequentiam, *1, Sent. d. 13, q. 1, art. 2*; scilicet, *principium non est debilius principiato;* proprie intelligenda est de principio productivo et elicitivo operationis, non autem de principio finali.

Secundo arguitur contra datam responsionem: Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus: Ergo sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio. — Probatur *sequela;* quia amor procedit a verbo, cum nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

Sed contra istam rationem instari potest.

Primo. Nam non valet: Non possumus intelligere sine sensu; ergo intellectio est a sensu sicut a principio productivo; ergo etiam non valet: Nihil amare possumus nisi illud mente concipiamus; ergo amor producitur a verbo.

Secundo instari potest: In nobis non est verum quod amor procedat effective a conceptione boni: quum secundum doctrinam S. Thomae (ut in praecedentibus est ostensum) bonum non moveat voluntatem effective: sed tantum per modum finis: ergo ex hoc quod nihil amare possumus, nisi illud verbo cordis concipiamus, non sequitur quod amor in Deo procedat a Verbo tanquam a principio productivo.

Ad primum horum *dupliciter* potest responderi: — *Primo,* quod supponit S. Thomas bonum esse motivum voluntatis tanquam ex superioribus manifestum. Ideo optime sequitur: Si bonum voluntatem ad amorem non potest movere, nisi verbo concipiatur,

quod ipsum verbum sit amoris productivum: ideo instantia nulla est. — *Secundo* responderi potest, quod etiam illa consequentia est bona: Non possumus intelligere sine sensu, tanquam scilicet origine intellectionis, ergo intellectio producitur a sensu: aut inquam, mediate, aut immediate.

Ad secundum respondetur, iuxta ea quae in praecedentibus determinavimus, quod S. Thomas ex eo quod in nobis invenitur, secundum modum nostrum arguit proportionaliter, ita esse in Deo secundum modum suum. In nobis autem amor procedit a bono sive a conceptione boni realiter, ideo arguit quod etiam in Deo amor a Verbo realiter procedat: supposita tamen ex fide, reali distinctione personarum: sed in nobis origo amoris a verbo est in genere causae formalis et finalis tantum: in Deo autem etiam in ratione tantum principii productivi, quia in divinis non potest esse alia ratio principii realiter distincti ab eo quod est a principio, nisi ratio principii productivi.

Quinta ratio est: In substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem, inquantum videlicet una est supra aliam. — Declaratur, quia videtur in diversis speciebus esse ordo quidam et gradus, etiam secundum Platonem; sed in divinis personis quae sunt immateriales, non potest esse alius ordo quam ordo originis, igitur non sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera: Ergo etc.

Advertendum, quod in divinis personis dicitur esse solus ordo originis, quia ibi non est ordo secundum gradus, ut una persona sit alia perfectior, neque aliquis alius ordo qui aliquam imperfectionem importet, sed tantum ordo qui importatur in hoc quod dicitur, a *quo est alius,* et *qui est ab alio*, qui a nobis dicitur ordo originis: hic enim ordo nullam imperfectionem importat. — Non obstat autem quod Deus potest immediate omnia producere, et sic non videtur ordo requiri inter species productas. Dicitur enim, quod si ponatur omnia a Deo immediate produci, tollitur quidem ordo causalitatis inter illa, non tamen tollitur ordo gradus et perfectionis. Nam si specie distinguantur, necesse est unum alio sit perfectius.

Sexta ratio est: Esse principium Spiritus Sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis: Ergo est commune Patri et Filio. — Probatur *consequentia;* quia cum Pater et Filius non differant nisi in hoc quod hic est Pater, et hic est Filius: quicquid est praeter hoc, est commune Patri et Filio.

Ad hanc rationem dicit Aureolus apud Capreolum, *distinctione undecima,* quod negari posset quod Pater et Filius differant solum in hoc, quod hic est Pater, hic vero Filius: posset enim dici quod differunt, quia in Patre est activa spiratio, cui opponitur filiatio, hoc modo quod generatio et spiratio sunt simultaneae pro-

ductiones, et ideo repugnat spirato quod generet, et genito quod spiret.

Sed haec responsio frivola est. Quamvis enim illae productiones simultaneae sint secundum durationem, ex hoc tamen non tollitur quin sit commune Patri et Filio spirare, et quod Filio conveniat habitudo producentis ad Spiritum Sanctum: sicut licet Pater et Filius sint coaeterni, non tollitur tamen quin Pater sit principium Filii.

Ultima ratio est: Esse principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque inquantum est Deus, quia hoc convenit Patri qui est Deus: neque inquantum est Filius, quia alia est processio Spiritus Sancti, et alia Filii. Non est autem inconveniens id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius; Ergo non est impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti: Ergo potest hoc esse: Ergo ita est. — Probatur *prima consequentia;* quia quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire. — *Secunda* vero; quia quod non est impossibile, potest esse. — *Tertia* autem, quia in divinis non differt esse et posse.

Ad istam rationem dicit Aureolus, quod per eam pari ratione argui posset, quod Spiritus Sanctus generat Filium, quia non repugnat hoc ei inquantum est Deus, nec inquantum est productus, quia in creaturis videmus quod productum generare potest.

Sed et haec responsio nulla est. Licet enim Spiritui Sancto non repugnet inquantum est productus, quod generet Filium, repugnat tamen ei inquantum est productus ut amor per modum voluntatis: amor enim praesupponit verbum, ut superius patuit, repugnat autem cuilibet ut sit principium productivum eius quod praesupponit.

CAPUT XXV

RATIONES OSTENDERE VOLENTIUM QUOD SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT A FILIO ET SOLUTIO IPSARUM.

Determinata veritate circa Spiritus Sancti processionem; vult S. Thomas rationes quorumdam in contrarium adductas solvere, quamvis, ut inquit, vix responsione sint dignae.

Prima ratio est: Quia Dominus de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet Ioan. XV, 26, ubi dicitur: *Cum venerit Paracletus quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* De Deo autem nihil sentiendum est nisi quod in Scriptura dicitur.

Sed **dicit** *primo* S. Thomas, quod propter essentiae unitatem, quod in Scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur, ut patet cum dicitur Matthaei XI, 27: quod *nemo novit Filium nisi Pater.* Constat enim, quod non excluditur Spiritus Sanctus a cognitione Filii, neque etiam ipsemet Filius. Ideo si etiam diceretur in Evangelio, Spiritum Sanctum non procedere nisi a Patre, non propter hoc removeretur quin a Filio procederet, cum hoc proprietati Filii non repugnet. — *Dicit secundo*, non esse mirum, Dominum sic locutum fuisse, quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quicquid habet, sicut cum dicit Ioan. VII, 16: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me.* — *Dicit tertio*, quod in auctoritate praemissa, non omnino Dominus obticuit se esse Spiritus Sancti principium, cum dixit eum esse *spiritum veritatis*, se enim esse *veritatem* prius dixerat.

Circa *primum dictum* huius responsionis **dubium** occurrit. — Non enim videtur quod unitas essentiae in Patre et Filio sit sufficiens ratio, ut esse principium Spiritus Sancti conveniat Filio iscut et Patri. Unitas enim essentiae non facit ut communia sint

nisi ea quae essentiam concomitantur: esse autem principium Spiritus Sancti non est de concomitantibus divinam essentiam, alioquin etiam ipsi Spiritui Sancto conveniret: sed importat relationem originis; ergo etc.

Respondetur et *dicitur primo,* quod non in solam unitatem essentiae hoc retulit S. Thomas, sed cum hoc in non repugnantiam ad proprietatem personalem Filii. — *Dicitur secundo,* quod *duplicia* sunt quae divinam essentiam concomitantur: *Quaedam* enim concomitantur divinam essentiam simpliciter et absolute, et huiusmodi sunt ea quae attributa nuncupamus, et haec sunt omnibus divinis communia. *Quaedam* vero ipsam concomitantur non simpliciter et absolute, sed in illis suppositis in quibus nihil ei repugnans aut oppositum invenitur: hoc modo virtus spirativa, ut comprehendit habitudinem ipsam principii, concomitatur divinam essentiam: invenitur enim ubi non est opposita habitudo, aut aliquid repugnans; et quia in Patre et Filio non est aliquid repugnans spirativae virtuti et spirationi, sed bene in Spiritu Sancto, in quo est habitudo spirati; ideo in Patre et Filio est virtus spirativa, non autem in Spiritu Sancto qui est spiratus, et habet relationem spirationi activae oppositam. — Cum ergo dicitur quod esse principium Spiritus Sancti non concomitatur divinam essentiam; dicitur, quod licet non concomitatur ipsam simpliciter et absolute, ipsam tamen concomitatur in supposito in quo non est aliquid repugnans tali relationi principii: et ideo optime inquit S. Thomas, quod propter unitatem essentiae, quod dicitur de una persona, intelligitur et de alia, nisi repugnet personali proprietati ipsius; quia videlicet omne huiusmodi concomitatur essentiam aut simpliciter, aut in supposito in quo nihil est repugnans.

Si dicatur, quod paternitas convenit Patri, et tamen non convenit Spiritui Sancto, in quo non est aliquid repugnans paternitati, nam processio quae est proprietas Spiritus Sancti, non opponitur relative ad paternitatem; — *Respondetur,* quod licet processio non opponatur relative paternitati, procedens tamen opponitur relative Patri tanquam principio productivo sui: et ideo in Spiritu Sancto est aliquid repugnans paternitati inquantum in ipso est processio repugnans spirationi existenti in Patre: propter quod non potest eadem persona divina procedens esse et Pater.

Patet haec responsio a simili ex dictis S. Thomae *de Potentia quaest. 10, art. ult. ad 13,* ubi ait, quod licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative Filio: et per hoc processio a filiatione distinguitur.

Sed videtur quod ista responsio non satisfaciat. Si enim ideo paternitas non est in Spiritu Sancto, quia licet processio non repugnet paternitati, repugnat tamen spirationi quae paternitati coniungitur; sequetur quod eadem ratione essentia divina, quae est

in Patre, non erit in Spiritu Sancto, quia processio repugnat spirationi quae coniungitur essentiae.

Respondetur, quod non est eadem ratio de essentia et paternitate; quia essentia est communis, paternitas autem est incommunicabilis proprietas Patris: modo, quod est commune in divinis, stat cum relationibus oppositis, non autem quod incommunicabile est; sicut animal stat cum rationali et irrationali, non autem Sortes cum albo et nigro simul.

Secunda obiectio est: Quia in symbolo in Conciliis ordinato, de processione Spiritus Sancti a Filio, mentio non habetur. In quibusdam autem Conciliis, scilicet Ephesino, et Chalcedonensi, invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur symbolo in conciliis ordinato.

Respondet S. Thomas, et *dicit primo,* quod processio Spiritus Sancti a Filio, implicite continetur in Constantinopolitana synodo in hoc quod dicitur quod, a *Patre procedit:* quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, ut dictum est, et ideo nihil additur illi. — Declaratur per id quod dicitur in Calcedonensi synodo de synodo Constantinopolitana. — *Dicit secundo,* quod ad hoc addendum, scilicet, quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam antiqua Concilia inveniuntur esse confirmata.

Circa *primum dictum* responsionis considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 36, art. 2, ad secundum*; et *potentia, q. 10, art. 4, ad 13,* quod in symbolo Niceno doctrina catholicae fidei sufficienter tradita fuit: et ideo Sancti Patres in sequentibus Conciliis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes haereses explicite posuerunt quod in illa implicite continebatur. Unde, quia insurrexerat post Nicenam synodum haeresis, dicens Spiritum Sanctum non esse Deum, in concilio Constantinopolitano fuit hoc expresse positum in symbolo. Similiter, quia post Constantinopolitanum Concilium insurrexit error dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere, in quodam Concilio in occidentalibus partibus congregato expressum hoc fuit, et in symbolo explicite positum; quod tamen implicite continebatur in eo quod dicebatur, a Patre procedere. — De istis Conciliis vide in Decretis, *distinctione 16.*

Circa *secundum dictum,* advertendum quod S. Thomas, tenet: *Romani Pontificis auctoritatem esse auctoritate Concilii superiorem;* cum ait, antiqua Concilia fuisse auctoritate ipsius confirmata. Nam confirmatio ad superiorem pertinet. Addit etiam in locis praeallegatis, et in tractatu *Contra impugnantes religionem,* quod sola Romani Pontificis auctoritate synodus congregari potest, et quod ad ipsum a synodo potest appellari: quae duo ostendunt ipsum esse synodo superiorem. Haec autem sumit S. Thomas ex De-

cretis, *distinct. 17,* et extra *De elect.* Cap. *Significasti.* Quod autem ad ipsum pertineat symboli constitutio, ostendit, *2, 2, q. 1, art. 10,* quia ad ipsum pertinet ea quae sunt fidei determinare. Unde dixit Dominus Petro: *Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.* Sed quia nimis longum esset hic discutere an Papa sit supra Concilium, hanc quaestionem praetermittam, praesertim cum post Ioannem de Turrecremata, sit etiam, a Reverendissimo Cardinali Caietano, ingeniosissime pertractata.

Tertia obiectio est: Quia cum Spiritus Sanctus sit simplex, non potest esse a duobus: et quia si perfecte procedit a Patre, non procedit a Filio.

Respondet S. Thomas, quod haec facile solvi possunt; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti per unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum.

Adverte, quod ex ista responsione satisfacit optime S. Thomas duabus partibus obiectionis. Cum enim dicitur, quod quia est simplex, non potest esse a duobus: satisfacit, quia simplex potest esse a duobus habentibus unam numero virtutem, et per consequens habentibus unius principii rationem. Cum etiam dicitur, quod quia perfecte procedit a Patre, non procedit a Filio; optime *negatur consequentia* implicita. Si enim diversis virtutibus et diversis productionibus Pater et Filius producerent, valeret ista *consequentia:* Pater perfecte producit Spiritum Sanctum, ergo non Filius: sed quia et una virtute et una productione producunt, ideo *consequentia* non tenet; immo sequitur: Pater perfecte producit, ergo et Filius, quia una est virtus Patris et Filii.

Sed videtur quod dicta responsio non sufficiat; licet enim una sit virtus Patris et Filii, per hoc tamen non tollitur superfluitas, sive accidentalitas Filii in productione Spiritus Sancti, si Spiritus Sanctus perfecte procedat a Patre. Dicitur enim effectus aliquis perfecte ab aliqua causa procedere, quando non indiget ad sui productionem alia causa eiusdem generis, et eiusdem ordinis. Si enim navis aliqua posset ab uno sufficienter trahi, non requireret plures ad hoc ut traheretur. Similiter ergo si Spiritus Sanctus perfecte et sufficienter a Patre producitur, sequitur quod non necessario procedat a Filio, quantumcunque eandem virtutem habeat quam habet Pater, et una productione cum ipso producat.

Respondetur e; *dicitur primo,* quod effectum perfecte ab aliqua causa procedere, potest intelligi, et ex parte *effectus,* inquantum scilicet tota perfectio effectus ab ipsa producitur: et ex parte *causae,* quia scilicet in causa est perfecta et completa virtus effectus productiva. Utroque modo dicitur Spiritus Sanctus perfecte a Patre procedere. Nam et omnis eius perfectio a Patre procedit, et in Patre est perfecta virtus Spiritus Sancti productiva. — *Dicitur se-*

cundo, quod ex hoc non sequitur Filium esse superfluum, aut non esse necessarium in productione Spiritus Sancti.

Cum autem hoc *probatur,* quia dicitur effectus a causa perfecte procedere, quando non indiget alia causa; — *Dicitur* quod intelligitur de alia causa, alia virtute, et alia numero operatione producente, non autem de alia causa sive de alio principio in quo eadem virtus et eadem operatio numero invenitur, quae est in illa causa a qua perfecte procedit, immo ut habetur ex *Prima parte, q. 36, artic. 2, ad 6:* et *Primo Sent. dist. 11, ar. 1, ad ultimum*, quando est una numero virtus et una operatio plurium, ut est in Patre et Filio, si ab uno procedit effectus, necessario procedit ab alio; sicut et creatura, licet procedat perfecte a Patre, non tamen excluditur quin procedat a Filio et Spiritu Sancto : immo necesse est ut ab illis etiam perfecte procedat, cum eadem sit virtus creativa in omnibus divinis personis, eademque numero operatio.

Ex his patet, rationem Scoti — cum arguit in *Primo Sent. dist. 12,* quod quia voluntas est aeque perfecta in uno supposito, sicut in duobus, et unum suppositum aeque perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo, ideo voluntas aeque potest esse principium producendi in uno sicut in duobus — nullam esse. — Nam ex eo quod voluntas est aeque perfecta in uno supposito sicut in duobus, etc., non sequitur quod possit ita esse principium producendi in uno solo sicut in duobus, immo sequitur oppositum. Ex eo enim quod est eadem numero voluntas in duobus, et aeque perfecta : sequitur quod non potest esse principium producendi in uno quin sit principium producendi in duobus, scilicet in Patre et Filio, in quibus non est relatio spirationi opposita.

CAPUT XXVI

QUOD NON SUNT NISI TRES PERSONÆ IN DIVINIS SCILICET PATER, FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS.

Ex omnibus praedictis de divina Trinitate, infert S. Thomas **unum corollarium,** scilicet quod: — *In natura divina tres Personae subsistunt, scilicet Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, et quod hi tres, sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Nam Pater a Filio distinguitur paternitate et innascibilitate, ab ipso vero distinguitur Filius filiatione, Pater et Filius a Spiritu Sancto distinguuntur spiratione, ut ita dicatur: Spiritus autem Sanctus ab ipsis processione amoris. — Et praeter has Personas non est quartam in divina natura ponere.*

Huius corollarii *ultimam* tantum *partem probat* S. Thomas quoniam reliquae manifestae sunt.

Circa quod *tria* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo,* excludit quorundam obiectionem. *Tertio,* ostendit in creaturis esse quandam divinae Trinitatis similitudinem.

Adverte autem, ut dicebatur superius, quod quia iis quae ad voluntatis processionem pertinent, non sunt ita nomina imposita sicut iis quae ad processionem pertinent intellectus; ideo eodem nomine significamus, et productionem activam Spiritus Sancti, et relationem ipsam consequentem, scilicet nomine *spirationis:* et ideo dixit S. Thomas, quod Pater et Filius a Spiritu Sancto distinguuntur *spiratione, ut ita dicatur.*

Occurrit autem **dubium;** Nam inquit primo S. Thomas, quod tres personae solis relationibus sunt distinctae: postmodum inquit, Patrem distingui a Filio innascibilitate; cum tamen innascibilitas non sit relatio, sed magis negatio.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 33, art. 4, ad tertium,* quod innascibilitas, etiam ad relationem pertinet, non quidem directe sed reductive, inquantum negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non album ad genus qualitatis. Dicit enim negationem nativitatis, et filiationis, quae est relatio.

Prima ergo **ratio** qua ostenditur non esse quartam personam in divinis, est haec: — Personae divinae non possunt multiplicari nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis, quia non possunt distingui nisi per relationem originis: has autem oportet accipere secundum operationes immanentes intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet: Sed in Deo non potest esse nisi una processio secundum intellectum, et una secundum voluntatem, quia suum intelligere est unum et simplex et perfectum, et similiter suum velle: Ergo non sunt nisi duae personae procedentes, et est una etiam non procedens, scilicet Pater: Ergo etc.

Advertendum, quod ratio haec fundatur super unitate actus numerali et formali, non autem super unitate numerali tantum, quae est unitas identica: quia sic intellectus et voluntas sunt unum, et sic si de hac unitate intelligeretur, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus essent una persona: sed ratio in hoc fundatur, quod actus intellectus, qui est formaliter unus, est etiam unus numeraliter, et similiter actus voluntatis. — Quae ad hanc rationem pertinent, superius, Cap. 13, sunt explicata: ideo circa ipsam non oportet amplius immorari.

Secunda ratio procedit, si ponatur personas distingui secundum processiones, et arguitur sic: — Non potest esse nisi triplex modus personae quantum ad processiones, scilicet ut sit aut omnino non procedens, quod est Patris: aut a non procedente procedens, quod est Filii: aut a procedente procedens, quod est Spiritus Sancti: Ergo non possunt esse nisi tres personae.

Si dicatur, quod relationes originis multiplicari possunt secundum unam speciem processionis sicut in aliis viventibus, puta in natura humana sunt plures patres, et plures filii. — *Contra arguitur;* quia filiatio cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est de aliis formis. In Deo autem non est materia aut subiectum, et ipsae relationes sunt subsistentes.

Adverte, ex verbis S. Thomae, errorem arguentium contra ipsum tanquam contradicentem, non posse multiplicari individua in una specie nisi per materiam ex qua componantur; et inducentium articulos Parisienses in quibus de hac materia fit mentio. Nam cum dicat hic, filiationem sicut et alias formas non posse multiplicari nisi per materiam aut subiectum; constat, quod non intendit per solam materiam *ex qua,* individua unius speciei multiplicari; sed aut per materiam *ex qua*, aut per materiam *in qua,* idest per subiectum. Unde cum aliquando inquit, ipsa multiplicari per materiam, nomine materiae omne subiectum intelligit, ut patet ex hoc loco.

Adverte etiam, quod *duas* rationes tangit S. Thomas, quare filiatio in divinis non multiplicatur per materiam aut subiectum:

una est, quia in Deo non est materia aut subiectum : *altera* est, quia ipsae relationes sunt subsistentes : ex quo patet quod in subiecto non sunt : sicut nec alia subsistentia : et consequenter quod per subiectum multiplicari non possunt.

Sed contra praedictum fundamentum, scilicet quod *per subiectum multiplicatio numeralis fiat;* **arguunt** multi apud Capreolum in *1, dist. 7, q. 2. art. 2.* praecipue Scotus in quinto Metaphysicae, quia videlicet plures formae solo numero distinctae in eodem subiecto simul inveniuntur, sicut plura lumina in una parte diaphani, et plures species in eadem parte oculi, et plures paternitates in eodem patre.

Sed ad omnia ista **dicitur,** quod falsum est plura talia solo numero distincta esse in uno adaequato subiecto. Hoc enim est contra mentem Aristotelis, *text. 12,* V. *Metaphysicae,* dicentis *unum numero esse quorum materia est una.*

Nec est verum quod plura lumina sint in eadem parte diaphani. Nam si eidem aëri appropinquentur duo luminaria, non causantur duo lumina, sed unum intensius quam si ab uno tantum causaretur : nec radius directus et reflexus sunt duo, sed unus intensior in puncto reflexionis quam alibi.

Non est etiam verum plures species eiusdem rationis solo numero distinctas esse in eadem parte oculi aut aëris. Nam si ponantur duo visibilia in distinctis locis, constat quod eorum species in aëre et in oculo non sunt eiusdem rationis, quia una repraesentat unum visibile cum suo situ et figura, et alia repraesentat aliud visibile cum alio situ : species autem visibiles quae diversa secundum speciem repraesentant, non sunt eiusdem rationis. Si autem duo visibilia omnino similia in eodem situ ponerentur, puta duo ova, quod quidem non nisi per miraculum fieri potest, unam tantum speciem causarent in oculo, intensiorem tamen quam si ab uno tantum causaretur, quae quidem esset duorum repraesentativa : et si prius unum causaret speciem, postea aliud in eodem situ poneretur, secundum non causaret aliam speciem, sed priorem intenderet. Puto tamen quod in tali casu per illam unicam speciem non possent illa duo visibilia per sensum distincte cognosci.

Non est denique verum in uno patre esse plures paternitates, ut superius est ostensum de mente S. Thomae, sed unica paternitate pater refertur ad plures filios, tum quia est unicum in ipso fundamentum, tum quia nullum filiorum respicit tanquam terminum adaequatum, sed absolute filium : et ideo mortuo uno filio aliis remanentibus non desinit filiatio, quia remanet eius terminus adaequatus, licet desinat respectus filiationis ad filium mortuum.

Sed contra istam responsionem, inquantum ponit a pluribus corporibus luminosis unicum tantum numero lumen in eadem parte aëris causari, potest argui.

Primo, quia tunc non posset dari aliqua radiorum intersecatio, quod est contra perspectivae documenta.

Secundo, quia si pluribus corporibus luminosis plura corpora opaca opponantur, causabuntur plures umbrae, hoc autem non posset esse, nisi ab illis plura causarentur lumina.

Tertio, quia communis propositio est, quod maius lumen offuscat minus: hoc autem esse non posset, nisi maius lumen et minus essent duo lumina simul in eodem subiecto existentia.

Respondetur, quod utique verum est a duobus corporibus luminosis non causari in eadem aëris parte duo lumina, sed unicum, intensius tamen, quam si ab uno tantum luminoso corpore causaretur. Hoc enim est de mente S. Thomae, *2, Sent. dist. 13, art. 3, ad 2.*

Unde, *ad primum* in oppositum *negatur sequela.* — Non enim intersecatio radiorum est accipienda ad modum duorum corporum sese in aliquo puncto tangentium, quasi scilicet ipsi radii distincti existentes sese in aliquo puncto contingant; sed quia diversi radii a diversis corporibus illuminosis provenientes, in aliquo puncto unum lumen efficiuntur, intensius tamen, quam esset si ab uno tantum corpore lucido causaretur, ex eo quod utraque virtus illuminativa ad idem punctum concurrit. Et hoc videtur intendere S. Thomas loco allegato, cum inquit, quod non intelligitur coniunctio et separatio luminum nisi secundum intensionem et remissionem luminis.

Ad secundum potest *dupliciter* responderi *negando minorem.* — *Primo,* quod corpus oppositum non privat lumen ab uno corpore luminoso causatum, sed lumen quod erat intensum, posito tali obstaculo, fit ex illa parte remissum ad quam actio illius corporis luminosi non potest libere pervenire. — *Secundo,* quod licet unius luminis sit tantum una privatio perfecta, totaliter videlicet ipsum auferens, possunt tamen ipsius esse plures imperfectae privationes, quarum scilicet unaquaeque ipsum imperfecte et pro aliqua sui parte removeat, inquantum in subiecto extenso extensionem habet, sicut et divisionem: ideo non sequitur si sunt plures umbrae, quod sint plura lumina, quando quaelibet umbra lumen imperfecte tantum et partialiter privat: sicut accidit in proposito, quando plura corpora pluribus luminosis opponuntur.

Ad tertium dicitur, ut haberi potest ex doctrina S. Thomae, *p. 3, quest. 5, art. 4, ad 2,* et *q. 9, art. 1, ad 2*, quod illa propositio: *Maius lumen offuscat minus;* intelligitur de lumine se tenente ex parte corporis illuminantis: corpus enim luminosius suo lumine impedit ne corporis minus lucidi lumen, sive lux, distincte

videri possit: sicut lumen Solis impedit ne lux stellarum videatur in die: non autem habet veritatem de lumine ex parte corporis illuminati se tenente, quasi inquam in uno corpore aut in una aëris parte sint duo lumina distincta, aliquod scilicet maius, et aliquod minus, et minus a maiore occultetur: imo lumen a corpore minus lucido causatum, superveniente lucidiori corpore, intenditur et perficitur.

Ex his solutionibus: — Patet *primo*, quod illa propositio perspectivorum: *Radios visibilium impermixte medium illustrare;* non intendit in medio esse plura lumina realiter et secundum esse distincta, sed quod idem lumen habet distinctas dependentias ad diversa visibilia, et illa distincte repraesentat. — Patet *secundo*, aliam propositionem perspectivorum, scilicet: *Lucem fortem orientem super visum et medium quaedam visibilia occultare;* veritatem habere de visibilibus in se consideratis, non autem in suo effectu.

Ex his patet, vanam esse rationem arguentium posse esse plures filios in divinis, quia praecedens distingueretur a subsequente per coopposItam relationem. Constat enim, quod hoc non posset esse nisi essent plures filiationes, quae cum non possint nisi per subiectum multiplicari, necesse esset ponere in Deo subiectum et compositionem, et ipsas non esse subsistentes, quorum utrumque manifeste falsum est.

Quantum ad secundum removet S. Thomas quandam **obiectionem.**

Videtur enim quod sint plures filii, et plures spiritus sancti. In Filio enim, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta: et in Spiritus Sancto est bonitas infinita, quae est communicationis principium: Ergo etc.

Respondet S. Thomas, illam consequentiam non valere; quia cum Filius sit Deus ut genitus, virtus intellectiva est in ipso ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. Est enim in Filio tota plenitudo divinitatis, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis; in Patre vero cum relatione generationis activae, alioquin non distinguerentur Pater et Filius, cum solis relationibus distinguantur. Similiter cum Spiritus Sanctus sit Deus procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri, scilicet ad intra: ideo ratio non sequitur. — De efficacia huius responsionis vide superius, Cap. 13.

Posset autem ulterius argui contra praedictam conclusionem.

Primo, quia posse generare est aliqua dignitas Patris, imo etiam genuisse Filium Deum est dignitas: omnis autem dignitas est Filio attribuenda.

Secundo, quia ex Philosopho, IV, *Meteor. text. com. 19*, perfectum est unumquodque cum potest sibi simile generare.

Sed **ad primum.** — *Dicitur primo*, de mente S. Thomae, *1, p. q. 42, ar. 4 ad 2*, quod dignitas est absolutum, et ad essentiam pertinet: et ideo sicut eadem essentia est in Patre et Filio, ita et eadem dignitas: sed in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. — *Dicitur secundo*, quod committitur fallacia figurae dictionis arguendo sic: Omnis dignitas est Filio attribuenda: posse generare sive generare est dignitas; ergo est in Filio. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid:* nam dignitas est absolutum, et posse generare sive generare est relativum: dicit enim absolutum cum respectu: et ratione quidem absoluti pertinet ad dignitatem, non autem ratione relationis. Ideo non sequitur, si omnis dignitas est in Filio, quod in ipso sit posse generare, sed tantum quod in ipso sit id absolutum quod includitur in hoc quod dicitur, posse generare.

Ad secundum: — *Dicitur primo*, quod tunc aliquid est perfectum, quando habet potentiam generandi sibi simile, idest quando sibi non deest illud absolutum quod nomine potentiae generativae importatur: et sic concessum est in praecedentibus esse potentiam generandi; non autem oportet ut habeat ipsam quantum ad relationem quam dicit, quia relatio nullam perfectionem dicit. — *Dicitur secundo,* quod propositio Aristotelis habet veritatem in rebus materialibus in quibus possunt esse plura individua eiusdem speciei, non autem in rebus immaterialibus. — *Dicitur tertio,* quod non habet veritatem in natura in qua propter eius perfectionem non potest esse nisi unus filius immaterialis, cuiusmodi est natura divina.

Quantum ad tertium ostendit S. Thomas: *similitudinem divinae Trinitatis in creaturis aliquo modo inveniri.* — Et *primo* in mente humana, *secundo* in aliis rebus.

In mente igitur humana est similitudo quantum ad hoc, quod sicut in divinis est Deus ingenitus, qui est totius divinae processionis principium, scilicet Pater, et Deus genitus per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filius, et Deus per modum amoris procedens, scilicet Spiritus Sanctus: nec invenitur alia processio intra divinam naturam, sed solum processio in exteriores effectus: ita cum mens seipsam intelligendo verbum suum concipit in seipsa, et seipsam amando, seipsam producit in voluntate ut amatum, et ulterius non procedit intra se, sed tantum ad exteriores effectus ex amore sui aliquid faciendo; in mente tria inveniuntur, scilicet, mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens; et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate. — Differentia tamen est inter trinitatem mentis, et Trinitatem Dei, quia Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae et sin-

gulum horum est persona perfecta : in mente autem, illa tria non sunt unius naturae, quia nec intelligere mentis nec velle est eius esse : mens etiam intellecta et mens amata non sunt personae, cum non sint subsistentes : sed nec etiam ipsa mens in sua natura existens est persona, cum sit pars subsistentis, non autem totum : et propter hoc in homine consideratur divina similitudo sicut similitudo Herculis in lapide, quantum scilicet ad repraesentationem formae, non autem quantum ad convenientiam naturae. Unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud Genes. I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

In aliis vero rebus invenitur similitudo divinae Trinitatis, inquantum quaelibet res in sua substantia est una ; per quod videlicet repraesentat Patrem qui est principium non de principio: et specie quadam formatur, per quod repraesentat Filium; conceptio enim intellectus in esse intelligibili est, sicut informatio speciei in esse naturali: et ordinem quendam habet, per quod repraesentat Spiritum Sanctum. Amor enim est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. — Addit autem S. Thomas, quod propter hanc remotam et obscuram repraesentationem in irrationalibus creaturis dicitur esse vestigium Trinitatis, non autem imago, secundum illud Iob. XI, 7 : *Nunquid vestigia Dei comprehendes?*

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur *de imagine: — Considerandum primo,* ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 93, ar. 2, ad 4.* Et *1 Sent. dist. 3, q. 3, ad 4*, quod imago *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* pro similitudine qua artificiatum speciem artis quae est in mente artificis imitatur : et sic creatura quaelibet est imago illius rationis exemplaris, sive Ideae quam habet in mente divina : sic autem non loquimur hic de imagine. *Alio modo*, pro similitudine qua alterum quid imitatur secundum speciem et naturam : quomodo dicimus filium regis esse eius imaginem, sive etiam eius statuam : et hoc modo loquimur hic de imagine. Unde ad rationem imaginis hoc modo acceptae, tria requiruntur, scilicet quod sit similitudo alicuius ; quod sit ab eo expressa, saltem tanquam ab exemplari; et quod sit similitudo secundum speciem, vel ad minus secundum aliquod accidens speciei, et praecipue secundum figuram quae est speciei demonstrativa.

Considerandum secundo, quod aliquid dicitur similitudo alicuius secundum speciem, quando est eiusdem speciei et eiusdem naturae secum : sed quia in Deo proprie non est species neque differentia, cum Deus non sit limitatae naturae entis, sed sit ipsum esse subsistens, dicitur homo habere imaginem Dei, et esse illi similis secundum speciem, quia convenit cum Deo in supremo gradu naturae in quo creatura possit Deo assimilari, scilicet in gradu intellectuali, qui tenet locum ultimae differentiae in Deo, secundum nostrum modum intelligendi. Unde quia in eadem ratione, analoga tamen, supremi gradus divini, assimilatur homo Deo, ideo dicitur

illi similis secundum naturam et secundum speciem. Est enim homo secundum mentem, naturae intellectualis sicut Deus: et in mente humana invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem sicut in mente divina: quod in aliis creaturis inferioribus non invenitur.

Considerandum tertio, quod duplex est imago, scilicet, *perfecta* et *imperfecta*. — *Perfecta* est illa quae attenditur secundum aequalitatem perfectionis naturae, sicut filius est perfecta imago patris: et hoc modo non ponitur in homine imago Dei: quod quidem significavit S. Thomas hic, cum dixit quod non invenitur in eo Dei similitudo quantum ad convenientiam naturae, scilicet secundum aequalitatem perfectionis. — *Imperfecta* autem similitudo est, quae attenditur quidem secundum convenientiam in natura aliquo modo, sed non secundum aequalitatem, sicut imago Herculis in cupro: statua enim cupri non est eiusdem naturae cum Hercule, quantum ad substantiam, convenit tamen cum ipso in figura, quae est proprium accidens speciei humanae: et hoc modo ponitur imago Dei in homine, quia divina natura excedit quidem in infinitum humanam: sed tamen in homine invenitur similitudo supremi gradus divini nobis noti secundum quandam analogiam et proportionem. Hoc significavit S. Thomas hic, cum dixit quod sic consideratur divina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repraesentationem formae, idest, figurae: attenditur enim haec comparatio quantum ad hoc, quod sicut lapis non assimilatur Herculi quantum ad naturam speciei, sed quantum ad aliquid quod speciem consequitur; ita mens humana non repraesentat Trinitatem personarum tanquam existens eiusdem naturae specificae cum Deo, sed tanquam habens aliquam similitudinem Dei longe a natura divina deficientem, ac si accidens naturae divinae (ut ita liceat loqui) repraesentaret. — Hoc etiam significatur per auctoritatem adductam ex Scriptura, Genes. I, 26. Nam cum dicitur, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* denotatur in homine esse imperfectam Dei imaginem. Ista enim propositio *ad* (ut inquit S. Thomas loco praeallegato) quendam accessum significat, qui competit rei distanti.

Ad evidentiam quoque eius quod dicitur *de vestigio,* sciendum quod vestigium differt ab imagine; quia imago repraesentat secundum similitudinem speciei, modo exposito; vestigium autem non, sed repraesentat sicut effectus repraesentat suam causam, cum qua non est eiusdem rationis aut speciei, sed tamen per ipsum devenitur in causae cognitionem, ex eo quod in ipso apparet causalitas causae: sicut impressio derelicta ex motu animalis, dicitur eius vestigium. Non enim est eiusdem speciei aut rationis, sed tamen per illam impressionem ostenditur animal per illum locum

transiisse: eadem ratione cinis dicitur vestigium ignis: et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus. Per hunc modum in creatura irrationali dicitur esse vestigium Trinitatis, quia in ipsa non est similitudo supremi gradus naturae divinae, scilicet intellectualis, et per consequens non est in ea processio verbi per intellectum, nec processio amoris per voluntatem, sed tamen ista aliquo modo repraesentat, inquantum ipsa est effectus: et haec in prima causa producente necesse est esse. Secundum enim quod aliqua creatura est substantia una creata, repraesentat substantiam Patris, qui est principium non de principio, in quo quaedam unitas intelligitur. Secundum vero quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati ex conceptione artis dependet. Et hoc intellexit S. Thomas cum dixit, quod conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali; idest conceptio intellectus quae habet esse intelligibile in intellectu, est exemplar secundum quod formatur species et natura extra intellectum quantum ad suum esse naturale. Et ideo convenienter dicitur, quod per creaturam irrationalem, inquantum habet speciem, repraesentatur Verbum divinum: ex hoc enim quod a Deo per intellectum producitur, devenimus in hanc cognitionem, quod in Deo est aliquod Verbum. Secundum vero quod habet ordinem ad aliquid, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum ex hoc cognoscimus in Deo esse amorem et voluntatem quibus creatura ordinatur ad bonum. Et haec est assignatio vestigii quam ponit Augustinus in VI *de Trinit.*

Quia igitur creaturae irrationales non repraesentant Deum et Trinitatem divinam tanquam similes illi secundum speciem, modo praeexposito, sed tanquam effectus a similitudine causae deficientes, et magis causalitatem quam speciem causae repraesentantes; ideo hanc repraesentationem vocat S. Thomas repraesentationem a remotis et obscuram, atque repraesentationem per modum vestigii. — Vide de hac materia Capreolum in *1, Sent. dist. 3, q. 3, art. 1.*

« *An divinae hypostases seu personae, per relationes constituantur et distinguantur, aut per essentiam; — et si per relationes, quomodo hoc intelligendum; — et quid hac in re difficultatem faciat in doctrina S. Thomae.*

Quia in praecedentibus suppositum saepenumero est, divinas personas per relationes originis et constitui et distingui, videndum postremo est quid in hac re difficultatem faciat in doctrina S. Thomae. Nam reliquas difficultates abunde dissolvit Capreolus *1, Sent. dist. 26.*

Primo difficultatem facit: Quia tenet S. Thomas relationes huiusmodi esse idem realiter cum divinis personis, et ab ipsis solo modo significandi per abstractum et concretum distingui.

Divinae enim personae apud ipsum sunt ipsae relationes subsistentes, ut dicitur *1, p. q. 40, art. 2, ad primum,* et *art. 3:* non apparet autem quomodo idem possit constituere seipsum formaliter, semper enim oportet constitutivum esse a constituto distinctum.

Secundo facit difficultatem: Quia tenet, *de Poten. q. 8, art. 3, ad septimum,* et *q. 10, art. 5, ad duodecimum,* quod relationes constituunt hypostases inquantum sunt divina essentia, *quest.* vero *10, artic. 3,* dicit quod relatio constituit inquantum est divina, quia ex hoc habet quod sit idem cum divina essentia. Ex hoc enim videtur quod primo ipsa divina essentia sit constitutiva hypostasis, non autem relatio.

Tertio facit difficultatem: Quia apud ipsum relatio non constituit inquantum relatio, sed bene distinguit, ut patet, *Prima p. q. 46, art. 4,* et *de Pot. q. 10, art. 3.* Et sic non videtur quod magis dicendum sit divinas personas per relationes originis constitui, quam per origines aut per essentiam, aut per aliquid huiusmodi. Cum enim in Deo sint idem realiter omnia, exceptis ipsis personis, non est aliquid magis attribuendum uni quam alteri, nisi hoc sibi ex sua ratione formali conveniat.

Ad evidentiam horum: – *Considerandum est primo,* quod *dupliciter* possumus loqui de divinis personis. *Uno modo,* secundum se, ut scilicet extra nostrum intellectum sunt in suo esse reali. *Alio modo,* ut sunt in nostra cognitione, et a nobis determinatis nominibus explicantur.

Si *primo modo* de ipsis loquamur, non oportet aliquid quaerere per quod constituantur et distinguantur: cum enim simplicissimae sint, non convenit accipere in ipsis distinctionem constituentis et constituti, sive distinguentis et distincti. Pater enim et paternitas sunt omnino idem ex parte rei, et eandem rationem formalem fundant: unde sic concedendum est, quod seipsis constituuntur, et distinguuntur, idest non per aliquid ab ipsis distinctum realiter aut formaliter, sicut et de Deo verum est dicere, quod seipso est Deus, cum ex parte rei Deus et deitas sint omnino idem: et de Gabriele verum est dicere, quod seipso est Gabriel, si consideretur secundum se ex parte rei: ipsa enim eius natura seipsa est haec et individua, et non per aliquod aliud. Quod autem hoc sit de mente S. Thomae, patet *Prima parte, q. 40, art. 2, ad secundum.* Respondendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipsis distinguuntur: personae divinae sunt maxime simplices; ergo seipsis distinguuntur; ait: « Dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes, unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur ». — Per hanc enim responsionem non satisfit argumento, nisi concedendo quod seipsis personae divinae distinguantur secundum quod habent esse extra

intellectum in suo esse reali; quia videlicet personae sunt ipsae relationes subsistentes. Hoc autem expressius ponit *Primo Sent. dist. 26, quaest. 2, art. 1, ad 5,* ubi ad simile argumentum respondendo ait, quod etiam personae divinae distinguuntur seipsis inquantum personae secundum rem sunt ipsae relationes.

Si autem secundo modo considerentur, sic quaeri potest per quid constituantur et distinguantur. Cum enim divina cognoscere non possimus nisi ex perfectionibus in creaturis inventis, et illa secundum modum creaturarum significemus, ut ex superioribus patet, ad significandum subsistentiam et perfectionem divinorum utimur nominibus concretis, quia apud nos ea quae sunt perfecta et subsistentia, sunt composita: ad significandum autem earum simplicitatem, utimur nominibus abstractis, quia illis simplices formas significamus: et sic unam et eandem rem in divinis significamus nomine abstracto et nomine concreto, diversis tamen respectibus: naturam enim divinam nomine Dei et deitas significamus; et hypostasim Patris significamus nomine Patris, et nomine paternitatis. — Quia ergo hoc nomen Pater, est nomen concretum, et consequenter significat, quantum ad modum significandi ex parte nominis se tenentem, cum quadam compositione, et omne quod significatur per modum compositi, significatur ut tale per aliquid simplex; ideo convenienter quaeritur per quid Pater habet quod sit Pater, sive per quid constituitur, et per quid distinguitur ab aliis suppositis, quae sunt in divina natura. Et dicimus, quod paternitate est Pater, sicut Deus est Deus deitate. In quo quidem non ostenditur aliqua distinctio inter Patrem et paternitatem ex parte rei, sed tantum diversus modus significandi: una enim et eadem res est paternitas subsistens: ut significatur nomine concreto, significatur ut constituta, quia significatur per modum compositi: ut autem significatur nomine abstracto, significatur ut constituens, quia significatur per modum simplicis, scilicet ut quo aliquid est Pater.

Considerandum secundo, quod illo modo quo ponitur in persona divina secundum modum nostrum intelligendi, significandi, constituentes et constitutum, non intelligitur talis constitutio per modum alicuius totius aut integralis aut essentialis, quasi constitutum aut plures partes integrales habeat, aut plures partes essentiates, ex quibus intelligatur constitui, sed per modum constitutionis formalis a forma totius quae scilicet est ipsum totum, sicut humanitas constituit hominem, *gabrielitas* Gabrielem, et deitas Deum. Sic enim nihil aliud significatur, quam quod humanitas sit quo homo est homo, et *gabrielitas* quo Gabriel est Gabriel, et deitas quo Deus est Deus. In hoc autem modo constitutionis non oportet esse ex parte rei distinctionem inter constituens et constitutum, neque realem causalitatem: sed sufficit diversus modus significandi secundum abstractum et concretum. Sicut enim Deus

deitate est Deus, si diversus modus significandi consideretur: ita si consideretur res ipsa in se, Deus seipso et non aliquo alio est Deus. Cum ergo dicimus personam divinam constitui et distingui relatione, intelligimus quod quantum ad modum significandi relatio in abstracto significata, est id quo ipsa persona est haec, puta Pater, et quo distinguitur: licet quantum est ex parte rei, una persona seipsa sit talis, puta Pater, et seipsa ab altera distinguatur, inquantum est ipsa subsistens relatio. Et hoc consonat iis quae de hac constitutione a S. Thoma dicuntur.

Ad **primum** itaque **dubium** patet ex dictis, quod ex parte rei, personae divinae sunt idem quod ipsae relationes, et non constituuntur per ipsas, sed ex parte modi significandi intelliguntur constitui. — Cum autem *arguitur,* quod idem non constituit seipsum formaliter; — *dicitur* quod verum est, si secundum se et secundum entitatem suam consideretur: falsum est autem, si consideretur secundum quod est in nostra cognitione, et secundum quod diversis modis significatur: eadem enim res significata nomine abstracto, intelligitur ut constituens seipsam secundum quod nomine concreto significatur. — Ex quo patet argumenta Gregorii et Aureoli procedentia ex hoc, quod Pater et paternitas sunt idem secundum rem, aut non esse contra mentem S. Thomae, aut nullius efficaciae esse.

Patet etiam ex hoc, quod cum inquit S. Thomas, *1, p. q. 40, art. 2,* relationes distinguere vel constituere personas inquantum sunt ipsae personae subsistentes, non specificat ly *inquantum,* rationem formalem qua relatio constituit; sed explicat modum constituendi. Non enim sic constituunt ut sint aliquid ab ipsis personis distinctum, sed sic quod sunt ipsae personae constitutae secundum rem et secundum rationem formalem: sicut et deitas quae intelligitur constituere Deum, est idem realiter et formaliter cum Deo quantum ad rei significatae rationem.

Ad evidentiam secundi dubii, attendendum *primo,* quod *aliter* loquendum est de relationibus creatis, et *aliter* de relationibus divinis: relationes enim creaturarum accidentia sunt et adduntur substantiae rei quae ab ipsis denominatur: relationes autem divinae quibus dicimus personas constitui, non sunt accidentia, neque adveniunt substantiae divinae, sed sunt ipsa divina essentia, et sunt ipsae personae; ex quo alia differentia sequitur: Nam relationibus creaturarum non convenit nisi id quod accidentis est, relationibus autem divinis, inquantum divinae sunt, convenit etiam id quod est substantiae, cum sint idem realiter quod divina essentia, quae est substantia: et hoc convenit sibi non tantum materialiter, sed etiam formaliter, quia de ratione relationis divinae est, quod sit substantia, sicut de ratione realis relationis creatae est quod sit accidens.

Attendendum secundo, ex doctrina S. Thomae *de Potentia, q. 8, art. 3,* quod si in divinis non supponeretur Trinitas personarum, non oporteret inquirere aliud constitutivum et distinctivum hypostasis praeter divinam essentiam: ipsa enim deitate Deus est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum. Sed quia secundum fidem ponimus unam essentiam in tribus personis, et consequenter divinam essentiam ponimus communem, ipsa non potest poni principium constitutivum et distinctivum hypostasis, de cuius ratione est quod sit incommunicabilis et distincta relative ab alia hypostasi quae in eadem natura invenitur: ideo oportet praeter essentiam aliud tale constitutivum ponere, quod ultra rationem subsistentis habeat etiam rationem incommunicabilis et proprii, faciatque hypostasia ab alia hypostasi relative distingui. Oportet ergo, ut relatio quae ponitur divinam essentiam constituere, praeter rationem substantiae habeat etiam rationem incommunicabilis formae, et rationem distinguentis relative ab hac divina persona, tanquam a suo correlativo, ut possit facere suum constitutum esse subsistens, esse incommunicabile, et esse relative ab alia persona divina distinctum.

Attendendum tertio, quod licet relatio ista tria in se habet, ipsaque supposito communicet, quia tamen primum cui convenit subsistere in divinis, est divina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in divinis habere ut subsistant: relationi convenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguatur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, et ex qua ipsa etiam habet ut subsistat: constituere vero rem incommunicabilem, et relative distinctam, convenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia. Ex eo enim, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum individuantium, reddit personam incommunicabilem, ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relative personam ab alia persona, scilicet a filio.

(Ad secundum) — Dicitur ergo, quod cum inquit S. Thomas relationem constituere personam inquantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. — Cum *instatur contra,* quia ex hoc sequitur divinam essentiam esse primo constitutivam hypostasis, non autem relationem; — *dicitur* quod non est inconveniens essentiam esse primo constitutivam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere; quamvis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva ut identificatur essentiae, et ut aliquas alias rationes praeter rationem essentiae includit. — Quod autem hoc sit de mente S. Thomae patet. Nam in Quaestionibus *de Potentia,* loco allegato, ait, quod relationes

faciunt hypostases subsistentes inquantum sunt essentia divina, quia relatio, inquantum relatio, non habet quod subsistat, vel subsistere faciat. Et ibidem, *ad nonum* ait, quod relatio distinguit inquantum est relatio, constituit vero hypostasim, inquantum est divina essentia: et utrumque facit inquantum est divina essentia et relatio.

Non obstat autem huic, quod S. Thomas, *1, p. q. 40, art. 2*, constitutionem personae attribuit relationi ut ab essentia distinguitur: et *art. 3*, ait quod Pater paternitate est Pater, et quis, et hypostasis; et similia in pluribus locis dicuntur. — Potest enim *primo* dici, quod loquitur S. Thomas de constitutione suppositi quantum ad ea quae sunt propria unicuique, scilicet quantum ad propriam incommunicabilitatem et propriam distinctionem ab aliis personis, non autem quantum ad subsistere, quod est sibi et aliis commune. — *Secundo* potest dici, quod etiam loquitur quantum ad completam constitutionem personae: complete enim constituere personam convenit relationi inquantum includit essentiae rationem, et alias rationes illi superaddit, ex quo habet quod ab essentia formaliter distinguatur, sicut homo distinguitur ab animali, licet non conveniat relationi ex illa ratione particulari quam superaddit essentiae.

Ex his patet, quam vanae sint rationes Scoti apud Capreolum quibus ostenditur esse in Deo aliquod suppositum absolutum, eo quod divinae essentiae se subsistere conveniat. — Constat enim ex dictis, ad rationem hypostasis divinae, supposita Trinitatis fide, pertinere non solum quod subsistat, quod utique habet essentia divina et a relatione inquantum est ipsa essentia, sed etiam ut sit distincta ab alia hypostasi divina, quod sibi ex relatione, inquantum relatio est, convenit.

Ad evidentiam tertii dubii, considerandum *primo,* quod cum omnes divinae personae sint aeternae, et in aeternitate non sit prius et posterius, neque etiam in ipsis divinis personis aliqua sit prioritas aut posterioritas extra intellectum, nullum est instans in quo una persona prius sit constituta et indivisa in se, quam ab aliis personis sit distincta: sed omnes simul aeternaliter sunt constitutae et distinctae: et ideo cum de ratione personae divinae sit, ut sit indivisa in se, et divisa ab alia divina persona, et illud proprie constituere dicatur divinam personam, quod et ipsam indivisam facit in se, et distinctam ab alia cui relative opponitur: relatio divina quae utrumque simul facit, simpliciter dicitur personae constitutiva, licet inquantum relatio non constituat ipsam in esse hypostatico indiviso in se: sed tantum relative constituat, et relative distinguat.

Considerandum secundo, quod apud Thomistas varia est interpretatio huius quod dicitur, *relationem non esse constitutivam, inquantum est relatio.*

1) Aliqui enim interpretantur quod paternitas *dupliciter* considerari potest; scilicet ut *concepta* et ut *exercita:* ut concepta quidem sub expressa ratione paternitatis constituit hypostasim, non autem ut exercita: unde non constituit inquantum relatio, idest non constituit exercendo actum relationis ut relatio est, sed exercendo actum hypostaticae formae. Unde dicunt quod paternitas, ut praecedit generationem, constituit et distinguit relativam personam Patris in esse hypostatico relativo *realiter* et *formaliter*: sed non relative *exercito*: et sic vocatur paternitas non ut relatio, sed ut constitutiva. Ut consequitur autem generationem, constituit et distinguit eandem personam non in esse hypostatico: sed in esse relativo relative exercito, et ideo vocatur paternitas ut relatio.

Sed *haec interpretatio* licet sit subtilis, non tamen videtur esse ad mentem S. Thomae, nec esse vera, et etiam videtur in seipsa contradictionem implicare.

Primum ostenditur sic: Quod convenit alicui secundum suam rationem formalem, convenit illi inquantum huiusmodi: sicut quod convenit animali secundum suam formalem rationem, convenit illi inquantum animal est: sed per te constituere hypostasim subsistentem, convenit paternitati secundum expressam rationem paternitatis: ergo hoc convenit illi inquantum paternitas est. Sed hoc est contra mentem S. Thomae dicentis quod relatio, ut est relatio non constituit; ergo etc.

Dicetur forte, quod relatio constituit quidem inquantum relatio, id est, inquantum habet rationem relationis, non constituit autem inquantum relatio, idest, inquantum actum relationis exercet.

Sed *haec responsio nulla* est: Tum quia absolute verum est dicere, secundum usum Philosophorum, et praecipue S. Thomae, hoc convenit huic inquantum tale, quando sibi secundum suam formalem rationem convenit: Tum quia, quando aliqua causa causat secundum aliquam rationem, tunc exercetur actus illius rationis: exercere enim actum alicuius rationis est ipsam ad operationem applicare. Si ergo relatio secundum rationem relationis constituit, sequitur quod exerceat actum relationis.

Secundum etiam *ostenditur* sic: Nulla res sub una ratione determinata exercet actum formalem alterius rationis: essentia enim divina sub ratione sapientiae non facit Deum formaliter iustum, sed sapientem: ergo paternitas sub expressa ratione paternitatis non exercet actum hypostaticae formae, si per formam hypostaticam intelligatur alia ratio a relationis ratione, ut dicit, sed actum paternitatis, ut paternitas est, qui est referre ad alterum.

Tertium ostenditur sic: Nihil aliud est formam proprium actum circa aliquid exercere, quam dare illi suum effectum formalem, sicut albedinem exercere proprium actum circa parietem nihil aliud est quam facere ipsum formaliter album: sed effectus formalis relationis inquantum relatio, est constituere aliquid formaliter

in esse relativo, et ipsum relative distinguere: ergo relatio quae hoc facit in aliquo, exercet actum suum circa illud: ergo contradictionem implicat dicere quod paternitas divina sub expressa ratione paternitatis, ut actum generationis praecedit, constituit et distinguit personam relativam in esse relativo *formaliter*, sed non relative *exercito*, quod isti dicunt: sicut implicat contradictionem, albedinem hominem constituere formaliter in esse qualitativo, sed non qualitative exercito.

2) Alii vero dicunt, ut Capreolus in *26, dist. Primi,* et magis, mea opinione, ad mentem S. Thomae, quod relatio sub expressa ratione relationis, puta paternitatis, non constituit divinam personam, sed sub ratione formae incommunicabilis naturae intellectualis.

Ad cuius evidentiam *considerandum primo,* quod cum relatio, puta paternitas, in Deo sit idem realiter quod divina essentia, et sit substantia per se subsistens, quod absolutum importat, non inconvenit ipsam et conceptu absoluto concipi, et conceptu relativo. Eadem enim res quae est extra omne genus, et plurium generum in se perfectiones eminenter continet, potest utroque conceptu concipi, propter suam illimitationem: et ideo non inconvenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi, ut uno conceptu concipitur, unum formaliter efficere, aliud vero ut concipitur alio conceptu.

Considerandum secundo, quod licet non sit ordo prioris et posterioris in divinis, ut scilicet in aliquo priori extra intellectum Pater prius sit hypostasis quam generet, et quam a Filio relative distinguatur, ex parte tamen intellectus nostri invenitur ordo quidam: quia enim apud nos prius suppositum generans constituitur in esse, quam generet; prius etiam intelligimus in divinis Patrem in esse constitutum, deinde Filium generare. Quia vero relatio qua Pater refertur ad Filium, inquantum huiusmodi, idest inquantum dicit respectum ad alterum, sequitur actum generationis, ideo Pater in illo priori quo concipitur a nobis ut praecedens generationem, et constitutus in esse hypostatico, non concipitur ut aliquid relativum, et ut positive distinctus a Filio, cum tunc Filius non intelligatur esse in illo priori, sed ut aliquid absolutum: concipitur enim ut substantia per se subsistens, in se indivisa, incommunicabilis, in quo nullus respectus ad Filium importatur. Unde nullum inconveniens est, si forma quam significamus ut constitutivam Patris, intelligatur, in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituere sub aliqua ratione absoluta; cum non intelligatur constituere in esse relativo ad Filium, sed in esse subsistenti absoluto.

(Ad tertium) — Dicitur ergo, quod paternitas cum sit et forma incommunicabilis, et relatio, *dupliciter* potest concipi; scilicet sub ratione *relationis,* et sub ratione formae *incommunicabilis,* gerentis

vicem omnium principiorum individuantium in rebus creatis. Si consideretur inquantum *relatio* est, idest ut ad Filium ordinem dicit, distinguit Patrem a Filio relative, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formae *incommunicabilis*, sic constituit hypostatice, sed non distinguit a Filio relative: et hoc est quod intendit S. Thomas dum inquit quod relatio, inquantum relatio, non constituit divinam personam, sed bene distinguit. Unde dicendum est, quod persona divina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quae significantur ut formae, non autem ut operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur a nobis ut constitutiva personae ante actum notionalem ac personalem, praescindendo constitutionem in esse incommunicabili, a distinctione ab alia persona concipitur conceptu absoluto, et sic non constituit sub expressa ratione relationis. Hoc autem non est inconveniens, quia (ut dictum est) tunc concipitur persona, non ut quid relativum, sed ut quid absolutum.

Cum autem *arguitur*, quod tunc non magis debet dici per relationes constitui divinas personas, quam per origines, aut per essentiam; — *negatur consequentia*. Quia principium huiusmodi constitutivum oportet et esse incommunicabile, et significari per modum formae intrinsecae, quorum primum non convenit essentiae, quae communis est: secundum vero, non convenit origini, quae etiam inquantum realis est, significatur ut egrediens a principio, et ut via quaedam a re vel ad rem, ut dicitur, *Prima par. q. 40, a. 2.* Paternitati autem divinae utrunque convenit, est enim incommunicabilis pluribus, et significatur per modum formae, non quidem inquantum relatio absolute, sed inquantum realis relatio divina. Unde sibi convenit constituere ex sua ratione formali, non quidem sibi conveniente ut est relatio ; sed inquantum est substantia incommunicabilis. Potest etiam dici, quod principium constitutivum personae divinae non solum constituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relativo ab alia persona divina: utrumque autem convenit relationi: distinguere quidem ex sua propria et formali ratione inquantum est relatio, ut superius est ostensum; constituere autem in esse subsistenti ex alia ratione, ut est declaratum: distinguere autem non convenit essentiae aut origini formaliter: ideo magis dicendum est personas constitui per relationes originis quam per essentiam, aut per ipsas origines.

Secundum ergo hanc declarationem, manifesta est opinio S. Thomae, et constat rationes Scoti contra S. Thomam in *28, dist. 1, lib. q. 3,* et *Quoli. q. 4,* contra ipsum non procedere.

CAPUT XXVII.

DE INCARNATIONE VERBI SECUNDUM TRADITIONEM SACRÆ SCRIPTURÆ

Postquam determinavit S. Thomas de iis quae ad divinam pertinent Trinitatem, incipit de divini Verbi Incarnatione, et de iis quae ad ipsam sequuntur, determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* determinat de Verbi Incarnatione. *Secundo,* de effectibus Christi incarnati in nobis, Cap. 56.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* ostendit Deum esse incarnatum. *Secundo,* convenientiam Incarnationis ostendit, Cap. 50.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit Deum esse incarnatum. *Secundo* movet quaedam dubia contra ipsam Incarnationem, Cap. 49.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum auctoritate Sacrae Scripturae. *Secundo,* errores circa hanc Incarnationem excludit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum: — **Praemittit** ad ordinem doctrinae insinuandum, quod quia Dei Filio Domino Iesu Christo, dictum et superius, quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundam humanam convenire, quam ex tempore assumendo, voluit incarnari, de ipso Incarnationis mysterio dicendum restat.

Praemittit *secundo,* quod Incarnatio inter divina opera maxime rationem excedit: et quia hoc mirabilissimum est inter omnia, sequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinantur, cum id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

Attendendum primo, quod Incarnatio ponitur a S. Thoma miraculum omnium miraculorum, *Tertio Sentent. dist. 3, quaest. 2, art. 2, Quarto Sent. dist. 11,* et *De potentia, quaest. 6, art. 2, ad nonum,* eo quod et sit de primo ordine miraculorum, de iis scilicet quae solus Deus facere potest, et in illo ordine supremum gradum teneat; eo quod hoc sit maxime remotum a facultate naturae, iuxta ea quae superius determinata sunt in Tertio libro, ubi de miraculis agebatur; et ideo hic dicitur quod maxime rationem excedit, et quod est mirabilissimum opus. Quanto enim aliquid magis est supra facultatem naturae, et ab ea magis recedit, tanto ipsum magis mi-

ramur, et minus capere nostra ratione possumus, eo quod nostra ratio a sensibilibus et naturalibus cognitionem accipiat.

Attendendum secundo, ex Quaestionibus *de Potentia*, ubi supra, quod alia opera miraculosa inducunt ad hoc, ut hoc ipsum incarnationis miraculum credatur, non enim inconveniens est unum miraculum ad alterius fidem inducere; idcirco hic dicitur, quod ad fidem huius miraculi, omnia alia mirabilia ordinantur.

Istis suppositis, *probat* intentum:

Primo, ex auctoritate Ioannis, primo, 14: ubi dicitur: *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*

Secundo, ex auctoritate Apostoli ad Philippenses, secundo, 6-7 ubi ait: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus u homo.*

Tertio, ex verbis ipsius Domini Iesu Christi aliquando humilia de se loquentis, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; aliquando vero sublimia et divina, quae certum est ei secundum divinam naturam convenire.

Quarto, ex ipsius Domini factis, quorum quaedam ad humanitatem pertinent, ut quod timuit etc; quaedam vero ad divinitatem, ut quod propria potestate infirmos sanabat, etc.

Advertendum, quod posuit S. Thomas miracula Christi ostendere eius divinitatem, eo quod ipsa propria potestate faciebat, quia operari miracula virtute divina participata etiam hominibus potest convenire: sed operari miracula propria potestate, solius Dei est. De ratione enim miraculi est, quod ea solus Deus facere possit, scilicet propria virtute, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad modum faciendi.

CAPUT XXVIII

DE ERRORE PHOTINI CIRCA INCARNATIONEM.

Viso, quod Dei Incarnationem auctoritate divina confitemur, vult S. Thomas errores circa ipsam incarnationem exortos excludere.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* excludit errores qui sunt circa ea quae uniuntur in hac Incarnatione. *Secundo,* eos qui sunt circa ipsam unionem, Cap. 34.

Circa primum, *tria* facit: *Primo,* excludit errores circa divinitatem Christi. *Secundo,* circa corpus, Cap. sequenti. *Tertio,* circa animam, Cap. 32.

Quantum ad primum ait, quod Ebion et Cherintus, et postea Paulus Samosatenus, et Photinus, in Christo solum humanam naturam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quandam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, fuisse contingunt.

Contra hunc autem errorem, praeter ea quae contra ipsum superius dicta sunt, dum de divinitate Filii agebatur, arguit S. Thomas, quia haec positio, Incarnationis mysterium tollit.

Sequitur enim *primo,* non quod Deus carnem assumpsit ut fieret homo: sed magis quod homo carnalis Deus factus fuit, contra illud quod Ioannes dicit; *Verbum caro factum est;* sic enim magis econverso caro Verbum facta fuisset.

Sequitur secundo, quod non convenirent Filio Dei exinanitio aut descensio: sed magis homini glorificatio et ascensio, contra illud Apostoli: *Qui cum in forma Dei esset,* etc.

Sequitur tertio, non esse verum quod Dominus dicit; *Descendi de caelo* (Ioann. VI, 38): contra illud quod dicitur Ioannis, tertio, 13: *Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo, Filius hominis qui est in coelo:* et Ephes. IV, 10: *Qui descendit ipse est qui ascendit super omnes coelos.*

Sequitur quarto, quod Filius non sit missus a Patre, neque quod exierit ab ipso, ut veniret in mundum; sed solum quod ad Patrem iret, contra illud Ioannis, XVI, 5: *Vado ad eum qui misit me.*

CAPUT XXIX.

DE ERRORE MANICHÆORUM CIRCA INCARNATIONEM

Excluso errore circa Christi divinitatem, vult S. Thomas excludere errores circa corpus ipsius; et *triplicem* errorem excludit. *Unum* in hoc capite. *Alterum*, capite sequenti. *Tertium*, capite 31.

Primus ergo error fuit Manichaeorum dicentium Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quae secundum hominem gessit, in veritate fuisse consequutus, sed in quadam assimilatione.

Contra autem hunc errorem **arguit** S. Thomas:

Primo, quia haec positio Scripturae auctoritatem evacuat: cum enim similitudo carnis caro non sit, et sic de caeteris, mentitur Scriptura dicens, quod *Verbum caro factum est,* quod ambulavit, quod comedit, etc. Si autem vel in modico auctoritati Scripturae derogetur, iam nihil in fide nostra fixum esse poterit, quae Sacris Scripturis innititur, iuxta illud Ioann. XX, 31: *Haec scripta sunt ut credatis.*

Si dicatur, quod propter hoc non oportet veritatem Sacrae deesse Scripturae, quia rerum similitudines aequivoce ac figurate rerum ipsarum nominibus nuncupantur, et ipsa Sacra Scriptura consuevit illo modo loquendi uti, ut est illud, primae Corinth. X, 4: *Petra autem erat Christus,* et similia.

Contra hoc *instatur primo:* quia non competit Sacrae Scripturae ut narrationem totam unius facti sub tali aequivocatione proponat: ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur, contra illud Rom. XV, 4: *Quaecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*: et II, ad Tim. III, 16: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... et erudiendum.*

Secundo, quia esset tota evangelica narratio poetica et fabularis, contra illud quod dicitur, secundae Petri, I, 16: *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini Iesu Christi virtutem.*

Ad rationem autem huius opinionis *dicitur*, quod sicubi Scriptura narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam

habuerunt, ex ipso modo narrationis hoc intelligere facit, ut patet Gen. XVIII. 2: cum dicitur: *Cumque elevasset oculos* (Abraham scilicet) *apparuerunt ei tres viri.*

Dicitur secundo, Isaiam, et Ezechielem, et alios Prophetas aliqua alia descripsisse quae imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia huiusmodi ponunt non in narratione, sed in Prophetiae descriptione. et tamen semper aliquid addunt, per quod apparitio designatur, sicut Isaiae VI, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* etc. et Ezechielis, VIII, 3: *Emissa similitudo manus apprehendit me,... et adduxit me in Ierusalem in visione Dei.*

Dicitur tertio, quod aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dici, errorem non potest generare: tum ex vilitate rerum a quibus sumuntur similitudines, tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis per quae veritas expresse manifestatur, quae sub similitudinibus in aliis locis occultatur: quod quidem in proposito non accidit, cum nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi dicuntur, excludat.

Si dicatur, quod immo hoc invenitur, quia ad Romanos VIII, 3, dicitur: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.* Et Philipp. II, 7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.*

Respondetur primo, quod Apostolus non dicit solum, *in similitudinem carnis;* sed addit, *peccati*: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, sed similem illi, scilicet passibilem, qualis facta est caro hominis ex peccato.

Dicitur secundo, quod in illa auctoritate ad Philipp., fictionis intellectus excluditur per hoc quod dicitur: *formam servi accipiens*: ubi manifestum est, formam pro natura poni, non pro similitudine, ex eo quod dixerat: *qui cum in forma Dei esset*; ubi pro natura ponitur forma. Excluditur etiam fictio per hoc quod dicitur: *factus obediens usque ad mortem.* Similitudo igitur in illa authoritate pro natura et similitudine speciei sumitur, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Secundo, principaliter **arguitur**, quia discipulis videntibus Christum ambulantem super mare, et putantibus ipsum phantasma esse, hanc Dominus ab eis suspicionem removit, cum inquit: *Habete fiduciam, ego sum, nolite timere* (Matth. XIV, 27): non enim videtur rationabile quod aut discipulos lateret ipsum corpus phantasticum assumpsisse, cum electi essent in testimonium veritatis; aut si eos non latebat existimatio phantasmatis tunc eis timorem non incusserit.

Tertio, quia post resurrectionem ut dicitur Lucae, XXIV, 37, existimantibus discipulis se spiritum videre, dixit eis Dominus: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Frustra enim se palpandum praebuisset, si non nisi phantasticum corpus habuisset.

Quarto. Si corpus Christi fuit phantasticum et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sequitur non esse verum testimonium Apostolorum de Christo: Hoc est falsum: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia non potest sumi efficax testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. — Falsitas *consequentis* probatur; tum quia Apostoli scipsos idoneos Christi testes ostendunt, ut patet Act. X, 40-41; et in principio Epistolae Ioannis; tum quia *inanis* fuisset eorum *praedicatio*, et *inanis fides* nostra, ut dicitur, I ad Cor. XV, 14.

Quinto sequitur, quod Christus vere non est mortuus, et consequenter quod non vere resurrexit; Ergo Apostoli hoc praedicantes sunt falsi testes, ut arguitur ibidem, scilicet I ad Cor. XV, 15.

Sexto. Fuisset in Christo aliqua falsitas, si ea quae de ipso dicuntur, in apparentia tantum fuissent; quia falsum est quod non est ut videtur: Sed in Christo non fuit aliqua falsitas, quia adventus eius in mundum fuit ad manifestationem veritatis, ut dicitur Ioan. XVIII, 37: falsitas autem non est idonea via ad veritatem, iuxta illud Eccli., XXIV, 4: *A mendace quid verum dicetur?* Ergo etc.

Advertendum ex doctrina Sancti Tomae, *1. p. quaest. 17 art. 1,* quod cum veritas et falsitas inveniantur in rebus in ordine ad intellectum: per comparationem ad intellectum nostrum dicitur res falsa, quae nata est de se facere falsam existimationem: et ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur falsa secundum illam rem, eo quod innatum sit nobis per ea quae exterius apparent, de rebus iudicare. Propterea bene hic dicitur, et est de mente Aristotelis, V. Metaph. *text. 34*, falsum esse, scilicet ex parte rei, quod non est ut videtur, idest, quod habet alterius rei similitudinem.

Septimo. Cum dicatur ad Rom. III, 25; V, 9: in sanguine Christi iustificati; et Apocalypsis, V, 9: *Redemisti nos Deo in sanguine tuo;* si Christus non habuerit verum sanguinem, non vere pro nobis ipsum fudit. Ergo neque vere iustificati, neque vere redempti sumus: Ergo ad nihil utile est, esse in Christo.

Octavo. Sequitur, quod nihil novum in Christi adventu accidit, quia et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi, et prophetis secundum multiplices figuras: Sed hoc totam doctrinam Novi Testamenti evacuat; Ergo etc.

CAPUT XXX.

DE ERRORE VALENTINI CIRCA INCARNATIONEM.

Secundus error propinquus praecedenti fuit Valentini dicentis quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo apportavit; et quod nihil de matre accepit sed per eam quasi per aquaeductum transivit.

Confirmabat autem errorem ex auctoritate Sacrae Scripturae, Ioan. III, 13 et 31 : *Nemo ascendit in coelum nisi qui descendit de coelo. Filius hominis qui est in coelo.... Qui de coelo venit super omnes est :* et Ioan. VI, 38 : *Descendi de coelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me :* et I Corinth. XV, 47 : *Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de coelo, coelestis.*

Procedebat autem, sicut et praecedens, ex una falsa radice, scilicet, quia ipsi credebant omnia terrena a diabolo esse creata. Cum enim *Filius Dei ad hoc apparuerit, ut dissolvat opera diaboli*, ut dicitur I Ioannis III, 8; non ei competebat, ut de creatura diaboli corpus acciperet, cum etiam dicatur, II, Corinth. 14-15 : *Quae societas luci ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?*

Contra autem hunc errorem arguitur:

Primo : Quia sequitur id quod ex errore Manichaei sequebatur, scilicet, quod Christus non fuerit verus homo, sed apparens, etc. — Probatur *sequela*, supponendo quod uniuscuiusque speciei sint determinata principia essentialia, scilicet materia et forma ex quibus materialis speciei ratio constituitur. Si enim corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro, et verum os, quae sunt propria materia hominis: Ergo etc.

Secundo: Non decuit, quod Dei Filius dignitatem naturae assumptae ad peius aliquid traheret, sed magis quod ipsam exaltaret: Sed corpus caeleste est incorruptibile secundum naturam, et inalterabile, et extra suum *ubi* transferri non potest : Ergo hoc non ad inferiora portavit, sed magis terrenum et passibile, incorruptibile reddidit et caeleste.

Tertio: Corpus David terrenum fuit : Ergo et corpus Christi, cum secundum Apostolum, factus sit filius Dei *ex semine David secundum carnem* (Rom. I, 3).

Quarto : Filius Dei dicitur ex Maria factus et natus, Galat, IV, 4 : et Matth. I, 16 : Hoc autem non diceretur, si per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens ; Ergo etc.

Quinto : Non posset dicit mater Iesu Maria : Ergo etc.

Sexto : Sequitur quod nos non sumus ex uno cum ipso, et consequenter neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini, cum haec ex elementis inferioribus componantur : Hoc autem est contra ea quae dicuntur ad Hebraeos II, 11-14 : Ergo etc.

Ad ea vero quibus innituntur, *dicitur primo,* quod Christus non descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus. Quod ostenditur, quia cum dixisset : *Nemo* etc. adiunxit : *Filius hominis, qui est in coelo ;* (Ioan. III, 13) in quo ostendit se ita descendisse de coelo, quod tamen in coelo esse non desierit, quod est proprium deitatis. iuxta illud, Hiere., XXIII, 24 : *Coelum et terram, ego impleo. — Dicitur secundo,* quod iste descensus Filii Dei non intelligitur secundum motum localem, sed secundum hoc, quod terrenam sibi substantiam copulavit.

Advertendum, quod cum divina sub similitudinibus corporalium intelligamus, ad significandum novum modum essendi Dei in terris, utitur Scriptura nomine *descensus* ; non quidem hoc nomine intelligendo motum localem, quo corpus accedendo ad unum locum recedit ab altero, sed tantum novum modum essendi in terris ; per assumptionem, scilicet, terrenae substantiae ; licet enim Deus ante incarnationem esset in coelo, et in terra, non erat tamen per hunc modum, ut ei esset humana natura in unitate personae copulata ; et ideo dicitur de coelo descendisse, quia humanam naturam, quae non est coelestis sed terrena, sibi copulavit et univit.

Ad radicem vero positionis dicitur, quod est falsa, ut ostensum est superius secundo Libro.

CAPUT XXXI.

DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA CORPUS CHRISTI.

Tertius error irrationabilior aliis, fuit Apollinaris dicentis aliquid Verbi Dei in carnem fuisse conversum; in hoc cum praedictis concordans, quod Christi corpus de Virgine assumptum non fuit.

Occasionem autem huius sumpsit ex eo quod dicitur: *Verbum caro factum est* (Ioan. I, 14): quod interpretabatur, idest, Verbum in carnem est conversum, sicut cum dicitur: *Ut gustavit architriclinus aquam vinum factam* (Ioan. II, 9), intelligitur, idest aquam conversam in vinum.

Sed contra hunc errorem **arguitur:**

Primo. Omne quod in aliud convertitur, mutatur in illud: Deus est omnino immutabilis: Ergo etc.

Secundo. Verbum Dei cum sit Deus, est simplex: Ergo si aliquid Verbi conversum est in carnem, oportet totum Verbum conversum esse: Ergo post incarnationem Verbum Dei penitus non est, quia quod convertitur in aliud, desinit esse quod prius fuit: Hoc autem est impossibile; tum quia Verbum Dei est aeternum; tum quia Christus dicitur Verbum post incarnationem, ut patet Apoc. XIX, 3: Ergo etc.

Tertio. Verbum Dei cum sit Deus, non convenit, neque in genere, neque in materia cum quocumque alio; cum Deus, neque sit in genere, neque materiam habeat: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia eorum quae non communicant in materia, neque in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem, ut patet de linea et albedine, de corpore elementari, et coelesti, et incorporea substantia.

Quarto. Sequitur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliud huiusmodi, et sic non erit verus homo. — Probatur *sequela*: quia de ratione carnis, ossium, et huiusmodi, est quod sint ex determinata materia.

Ad authoritatem vero adductam dicitur, quod Verbum dicitur *factum caro,* quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur, et eis visibilis appareret, unde subditur: *et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius.* Et in Baruch dicitur; quod, *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est* (Bar. III, 38).

Advertendum ex doctrina S. Thomae super Ioannem, quod Evangelista ideo dixit: *Verbum caro factum est;* non autem Verbum carnem assumpsit, ut ostenderet unionem Verbi ad carnem esse talem, quod Deum vere faceret hominem et hominem Deum, sive quod Deus esset homo. Ad hoc enim fit aliquid, ut sit, sicut quod factum est album, album est, ita quod factum est homo, homo est.

CAPUT XXXII.

DE ERRORE ARRII, ET APOLLINARIS CIRCA ANIMAM CHRISTI.

Postquam exclusit S. Thomas errores circa corpus Christi, vult errores circa ipsius animam excludere. Et *duos* excludit: *unum*, hoc Cap., *alterum* Cap. sequenti.

Primus ergo error, qui hoc loco excluditur, fuit Arrii dicentis in Christo non fuisse animam, sed solum carnem fuisse assumptam cui divinitas loco animae fuit. Cum enim Filium Dei vellet asserere esse creaturam et minorem Patre, ex iis quae infirmitatem ostendunt in Christo; ne aliquis eius testimonia refelleret, dicendo ea Christo convenire secundum humanam naturam, nequiter animam removit a Christo, ut cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut, quod miratus est, et huiusmodi, necesse sit talia in Filii Dei minorationem referre.

Assumpsit autem pro suo errore, hoc quod dicitur: *Verbum caro factum est*: ubi de carne sola, non autem de anima fit mentio. Arrium in hac positione etiam Apollinaris est secutus.

Sed contra hunc errorem **arguitur:**

Primo: Verbum Dei est Deus: Ergo non potest esse forma corporis, cum Deus non possit forma corporis esse: Ergo etc. — Haec ratio non solum utilis est contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum confitebatur, sed etiam contra Arrium, hoc negantem: quia non solum Deus forma corporis esse non potest, sed nec etiam aliquis supercoelestium spirituum, inter quos supremum posuit Arrius filium Dei; nisi forte secundum opinionem Origenis ponentis animas humanas eiusdem speciei cum supercoelestibus spiritibus esse, quod superius est confutatum (Lib. II, cap. 95).

Secundo: Sequitur Christum hominem non fuisse contra Apostolum, I, Timoth. II, 5: anima enim est principaliter de ratione hominis; subtracto autem eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest: Ergo etc.

Tertio: Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis, quia ex anima non solum ratio hominis sed etiam singularum partium eius dependet: Sed hoc est contra id quod Dominus ostendit Lucae ultimo; *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Luc. XXIV, 39). Ergo etc.

Advertendum, quod licet caro, et os et aliae partes hominis abinvicem specie accidentali differant; quia alia sunt accidentia carnis, et alia ossis accidentia; omnes tamen sunt eiusdem speciei substantialis, et omnes ab eadem forma, a qua homo constituitur in sua specie, habent suae rationis et speciei complementum; una enim est forma substantialis totius, et omnium partium eius, cum non existant partes per propria et distincta esse, sed per unum esse quod est esse totius primo et per se, secundario vero est esse partium: propter hoc ait S. Thomas, quod ex anima, quae est hominis forma, ratio singularum partium hominis dependet.

Quarto: Non esset Christus eiusdem speciei cum aliis hominibus; quia quae differunt secundum formam, eiusdem speciei esse non possunt: Ergo non poterit dici filius Mariae Virginis, aut quod illa sit mater eius. — Probatur *consequentia;* quia quod generatur ex vivente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat.

Quinto: Expresse dicitur in Evangelio, quod Christus animam habuit; Matth. scilicet, XXVI, 38: et Ioan. XII, 27: Ergo etc.

Si dicatur, quod ipse Filius Dei anima dicitur: — *contra* hoc est quod ipse dicit, Ioan. X, 18: *Potestatem habeo, ponendi eam* (animam) *et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi eam; sed non fuit in potestate corporis uniri Dei Filio vel separari ab eo, cum hoc etiam naturae potestatem excedat; ergo oportet in Christo aliud esse animam, et aliud divinitatem, cui talis potestas tribuitur.

Sexto: In Christo fuerunt ira et huiusmodi, quae sunt passiones animae sensitivae, secundum Philosophum, VII, Physic. (*text. com. 19*)*:* Ergo in Christo fuit anima sensitiva: Ergo etc.

Si dicatur haec in Evangeliis metaphorice dici de Christo; accipiatur aliquid quod necesse sit, ut proprie accipiatur, scilicet *esurire.* Sicut enim alia corporalia, quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur, ita oportet proprie intelligi, quod manducaverit, et consequenter quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, cum esuries sit appetitus cibi: Ergo etc.

CAPUT XXXIII.

DE ERRORE APOLLINARIS DICENTIS ANIMAM RATIONALEM NON FUISSE IN CHRISTO ET DE ERRORE ORIGENIS DICENTIS ANIMAM CHRISTI ANTE MUNDUM FUISSE CREATAM.

Secundus error circa animam Christi est Apollinaris, qui cum prius secutus fuisset Arrium; convictus tamen praedictis testimoniis, postea confessus est in Christo animam sensitivam fuisse sine intellectu et mente, dixitque illi animae Verbum Dei fuisse loco intellectus et mentis.

Sed, quod hoc non sufficiat ad praedicta inconvenientia vitanda, **arguitur :**

Primo : Si in Christo fuit anima sensitiva, sine ratione, non fuit eiusdem speciei, cum anima nostra, quae est rationem habens; cum secundum Philosophum, VIII. Metaphysicae, *(text. com. 10.)* in diffinitionibus et speciebus quaelibet differentia essentialis addita, vel subtracta variet speciem : igitur, nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. — Probatur *consequentia ;* quia homo ex hoc speciem sortitur humanam, quod mentem et rationem habet.

Secundo : Sequitur, quod anima Christi continetur sub aliqua specierum animae sensitivae ratione carentis, scilicet sub specie animae leonis, aut equi, aut alicuius alterius belluae, quia anima sensitiva ratione carens, est quasi unum genus sub se plures species continens ; nihil autem est in genere, quod non sit in aliqua eius specie ; hoc autem est omnino absurdum ; Ergo etc.

Tertio : Sequeretur, quod Christus non habuisset membra, sicut sunt membra humana. — Probatur *consequentia ;* quia cum corpus comparetur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens, materiam autem oporteat esse proportionatam formae, et instrumentum principali agenti ; oportet secundum diversitatem animarum et diversitatem corporum esse.

Advertendum, quod anima et dat esse corpori, et ipso utitur ad extrinsecas operationes : Inquantum dat illi esse, comparatur

ad ipsum, sicut forma ad materiam; formae enim est dare esse materiae. Inquantum autem ipsum movet, non quidem ut motum tantum, sed ut motum movens aliquid aliud extrinsecum; comparatur ad ipsum, ut principale movens ad instrumentum: est enim de ratione instrumenti, ut sit movens motum. Utroque autem modo oportet corpus esse proportionatum animae. Nam determinata forma non recipitur in quacunque materia, sed in determinata, et sibi proportionata; neque agens omne principale utitur indifferenter quocumque instrumento, sed determinatum agens utitur certis et determinatis instrumentis. Ideo, optime probat S. Thomas, secundum diversitatem animarum esse corporum diversitatem, ex hoc, quod corpus ad animam comparatur et sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens.

Quarto: In Christo *admiratio* fuit, ut patet Matth. VIII, 10: Ergo et aliquid praeter divinitatem et animam sensitivam, scilicet mens humana. — Probatur *consequentia;* quia nec Verbo Dei, cum sit Deus, admiratio competere potest, quae est ex ignorantia causae; nec animae sensitivae cum ad eam non pertineat solicitari de cognitione causarum.

Ex praedictis *infert* S. Thomas **duo corollaria.**

Primum est, quod cum dicitur: *Verbum caro factum est;* non intelligitur sic quasi Verbum sit in carnem conversum, aut solam animam sensitivam sine mente assumpserit; sed accipitur caro pro toto homine ad exprimendum humanae naturae infirmitatem quam Verbum assumpsit. Nam et anima in Scripturis ponitur quandoque pro toto homine, sicut cum dicitur Exod. I, 5: *Erant omnes animae eorum qui egressi sunt de femore Iacob, septuaginta.* Caro etiam quandoque pro toto homine ponitur, ut cum dicitur Isa. XL, 5: *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.*

Secundum corollarium est, quod falsum est Origenis dogma, dicentis animam Christi ab initio ante creaturas corporales creatam fuisse, et a Verbo assumptam, et demum carne fuisse indutam. — Patet enim ex dictis, Christum humanam carnem, humanam animam habuisse; modo superius est ostensum (Lib. II, c. 83) humanas animas propriis corporibus non praeexistere.

CAPUT XXXIV.

DE ERRORE THEODORI MOPSUESTENI CIRCA UNIONEM VERBI AD HOMINEM.

Postquam exclusit S. Thomas errores circa animam et corpus Christi, vult ulterius errores circa unionem Verbi divini ad hominem excludere.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* excludit ipsos errores. *Secundo* concludit quid secundum fidei veritatem sit tenendum, Cap. 39.

Circa *primum*, *quinque* facit, secundum quod quinque errores excludit: *Primo* enim excludit errorem Theodori Mopsuesteni et Nestorii. *Secundo*, errorem Eutychetis, Cap. sequenti. *Tertio*, errorem Antiocheni, Cap. 36. *Quarto*, errorem quorumdam innominatorum Cap. 37. *Quinto*, errorem aliorum etiam innominatorum, Cap. 38.

Quantum ad primum, tria facit: *Primo*, proponit ipsum errorem. *Secundo* improbat. *Tertio*, opinioni Photini comparat.

Dicit ergo primo; Cum in Christo sint divinitas, anima humana, et corpus humanum verum; dixerunt.

Primo, Theodorus Mopsuestenus, et Nestorius eius sectator, quop anima humana, et humanum corpus naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus, et quod in hoc homine habitavit Deus sicut in templo suo, scilicet per gratiam sicut in aliis sanctis. Unde ipse dixit, Ioann. II, 19: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud:* et Evangelista, quasi exponens, subiungit: *Ille autem, dicebat de templo corporis sui.* Et ad Coloss. I, 19, dicitur quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.*

Dixerunt secundo, quod ex hoc secuta est quaedam affectualis unio inter hominem illum, et Deum, dum homo ille bona sua voluntate adhaesit Deo, et Deus sua voluntate illum acceptavit, iuxta illud Ioann. VIII, 29: *Qui me misit, mecum est; et non reliquit me solum, quia ego, quae placita sunt ei, facio semper.* Unde talis unio intelligitur, qualis est de qua Apostolus dicit, primae Corinth. VI, 17: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.*

Dixerunt tertio, quod propter inhabitationem Dei, et unionem affectus, illi homini conveniunt divina nomina, ut scilicet dicatur Deus et Dei Filius, et Dominus, et Sanctus, et Christus.

Dixerunt quarto, quod quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit, quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae caeteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et ideo constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Ex istis sequitur, aliam esse personam Verbi, et aliam personam illius hominis: et si dicatur esse una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam, sicut de muliere et viro dicitur, quod iam non sunt duo, sed una caro.

Dixerunt quinto, quod quia talis unio non facit ut quicquid de uno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut econverso; hoc observandum putant. quod propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei, aut de Deo convenienter dici non possunt, sicut quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus, et sepultus, et alia huiusmodi; sed bene de quibusdam nominibus divinis quae hominibus per quendam modum communicantur, sicut Christus, Dominus, Sanctus, Filius Dei, praedicta praedicari possunt; dicitur enim convenienter, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriae, vel Sanctus sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, et huiusmodi. Unde beatam Virginem non matrem Dei, vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Secundo loco contra hanc positionem **arguit** S. Thomas.

Primo: Haec positio veritatem incarnationis excludit, et per consequens fundamentum Christianae religionis tollit: Ergo etc. — Probatur *assumptum;* quia inhabitatio Verbi divini in homine per gratiam, non est Verbum Dei esse incarnatum: alioquin cum a constitutione mundi fuerit talis inhabitatio in hominibus sanctis, iuxta illud Apostoli, II. Corint. VI, 16; *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo in illis;* frequenter ab initio mundi Deus esset incarnatus. Nec sufficit ad hoc quod abundantior gratia in illo homine habitaverit, quia magis et minus speciem non diversificant unionis.

Secundo: Inhabitationem Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit Sacra Scriptura iis modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen*: *Factum est verbum Domini ad Hieremiam,* et huiusmodi: numquam autem legitur, quod Verbum Domini factum sit Moyses, vel Hieremias, vel aliquis aliorum, sed unionem Verbi Dei ad carnem Evangelista designat dicens: *Verbum caro factum est.* (Ioan. I, 14): Ergo etc.

Tertio; Verbum Dei est homo, quia quod factum est aliquid, est illud: Sed duorum differentium in persona, aut supposito, aut

hypostasi, unum de altero non potest predicari; sicut non potest dici, quod Sortes sit Plato, aut aliquod aliud singularium: Ergo impossibile est, ut Verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duo supposita.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 13, art. 12*, quod in omni propositione in qua aliquid affirmatur de altero, oportet identitatem esse inter praedicatum et subiectum, licet quandoque aliud sit formale significatum subiecti, et aliud formale significatum praedicati: importatur enim formam subiecti et formam praedicati esse in eodem, et sic identitas suppositi importatur. Cum enim dicitur: *homo est animal*, significatur idem suppositum esse cui convenit natura rationalis a qua dicitur homo, et natura sensibilis a qua dicitur *animal*: similiter cum dicitur: *homo est albus*, significatur esse idem suppositum, cui et humanitas convenit et albedo; et ideo convenienter dictum est, ea quae distinguuntur secundum supposita, non posse de se invicem praedicari.

Quarto: Ille homo, qui dictus est Iesus, de se dicit, Ioan. VIII, 58: *Antequam Abraham fieret, ego sum;* et Ioan. X, 30: *Ego et Pater unum sumus;* et plura alia quae ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo persona illius hominis loquentis est ipsa persona Filii Dei. — Probatur *consequentia;* quia pronomina demonstrativa ad personam referuntur, (vel) hypostasim, vel suppositum.

Advertendum, fundamentum huius rationis esse, quod ille homo qui dictus est Iesus, suo proprio supposito attribuit ea, quae sunt divinitatis; ut esse ante Abraham, et esse unum cum Patre: hoc autem significatur pronomine *ego,* quod est signum suppositi demonstrativum: et ideo necesse est, ut suppositum illius hominis sit divinum suppositum, cui convenit aeternaliter esse, et esse idem cum Patre quantum ad essentiam.

Quinto: Ille homo ex persona sua loquens, dicit se descendisse de coelo, Ioann. VI. 51: Ergo eius persona est persona Verbi Dei. — Probatur *consequentia;* quia cum neque corpus Christi, neque anima eius de coelo descenderit, ut est ostensum, restat ut hoc Verbo Dei conveniat, non motu locali, sed unione ad inferiorem naturam.

Sexto: Ascendere in coelum Christo - homini convenit; ut dicitur Act. I. 9: Descendere autem, Verbo Dei; Sed qui descendit, ipse est qui ascendit, Eph. IV, 10: Ergo etc.

Septimo: Quod verbo Dei convenit, de homine illo dicitur vere. Ergo est utriusque una persona. — Probatur *assumptum.* Venire in mundum convenit Verbo Dei, ut patet Ioan. I, 10-11: non autem homini Christo secundum suam humanitatem; cum, secundum carnem, originem habeat ex mundo, et secundum animam, non fuerit antequam esset in mundo: Sed ille homo se dicit venisse in mundum, Ioan. XVI, 28: Ergo etc.

Advertendum, quod aliquem venire in mundum praesupponit ipsum esse: sicut enim omnis motus localis praesupponit esse rei, ita et omne quod significatur per modum localis motus convenire alicui, illum esse praesupponit. Nam, quamvis de aliquo nuper nato dicatur, quod nunc venit in mundum, hoc tamen est improprie dictum: et magis datur intelligi, quod sit noviter natus in mundo, nisi intelligatur, quod prius existens in ventre materno, postea in lucem prodiit. Ideo bene inquit S. Thomas, quod ei qui originem habet ex mundo et quod numquam fuit antequam esset in mundo, non convenit venire in mundum.

Octavo: Verbum Dei est ingrediens in mundum: Ergo ipsi aptatur corpus, scilicet ut sit proprium corpus eius, iuxta illud quod dicitur, Hebr. X, 5: *Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi.* Sed hoc esse non posset, nisi eadem esset hypostasis Verbi Dei et illius hominis; Ergo etc.

Nono: Corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut est ostensum. Ergo omnis passio in illo corpore facta potest Verbo attribui, ut possit dici Deus passus, crucifixus etc. quod est contra ultimum dictum illius positionis. — Probatur *consequentia*: quia omnis passio conveniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus.

Decimo: Ille propter quem sunt omnia, qui homines in gloriam adduxit, et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus, ut patet, Hebrae. II, 10: Sed haec singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim Proverb. XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus;* et Ioan. I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt*: et in Psal. LXXXIII, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus;* et iterum, XXXVI, 39: *Salus autem iustorum a Domino:* Ergo etc.

Undecimo: Apostolus dicit *Dominum gloriae crucifixum.* I, Cor. II, 8: Sed nulla creatura potest dici Dominus gloriae, cum gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possideat, alii vero per donum gratiae: Ergo etc.

Duodecimo: Attribuit Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem, ut ad Rom. VIII, 32; et Ioan. III, 16, et Rom. V, 8-9, etc. Sed homo ille in quo est Verbum inhabitans secundum positionem praedictam, licet sit filius Dei per gratiam adoptionis, non potest dici proprius, vel unigenitus Dei Filius; sed solum Verbum Dei quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre est genitum; Ergo etc.

Decimotertio: Corpus illius hominis ex virgine matre sumptum est, et consequenter, iuxta praedicta, corpus Verbi Dei. Ergo convenienter dicitur, quod beata Virgo sit mater Dei: — Probatur *consequentia:* quia ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia

corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit, scilicet ex Deo.

Decimoquarto: Ut habetur ad Galat. IV. 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere;* ex quo intelligitur, quod eo dicitur Filius Dei missus, quo factus est ex muliere. Sed hoc non potest intelligi de filio qui, secundum Nestorium, est adoptivus; quia ipse non fuit antequam natus esset ex muliere: quod autem mittitur, prius intelligitur esse, quam sit in eo in quod mittitur: Ergo intelligitur de filio naturali. Sed ex hoc, quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. Ergo Deus Dei Verbum est filius mulieris.

Si dicatur, quod non sic intelligitur verbum Apostoli, quasi Dei Filius ad hoc missus sit, ut sit factus ex muliere, sed quod Dei Filius, qui factus est ex muliere et sub lege, ad hoc missus sit, ut eos qui sub lege erant, redimeret; et sic non oportet Filium Dei accipere pro filio naturali, sed pro homine illo, qui est filius adoptionis;

Contra hoc est, quia Filio Dei Apostolus tribuit hoc quod est a servitute legis eripere; hoc autem solius Dei est, a quo est lex posita.

Confirmatur primo, quia redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalmo, ubi dicitur: *Redemisti me, Domine, Deus veritatis* (Psalm. XXX, 6).

Confirmatur secundo, quia adoptio filiorum non causatur ab homine, sed a Deo, cum fiat per Spiritum Sanctum, iuxta illud Romanorum, VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem Sanctus non sit donum hominis, sed Dei: Sed causatur a Dei Filio misso a Deo, et facto ex muliere, ut patet ex eo quod subditur: *Ut adoptionem filiorum reciperemus* (Galat. IV, 5). Ergo verbum Apostoli intelligitur de Filio Dei naturali.

Quintodecimo: *Verbum caro factum est* (Ioann. I, 14): et non habet eam nisi ex muliere; Ergo factum est ex muliere; Ergo beata Virgo est mater Verbi Dei.

Sextodecimo: Christus, *qui est super omnia, est* ex patribus *secundum carnem,* ut dicitur Rom. IX, 5: Sed non est ex patribus nisi mediante Virgine: Ergo est ex Virgine secundum carnem; Ergo etc.

Decimoseptimo: Apostolus de Christo Iesu, Philipp. II, 6-7, ait: *Qui cum in forma Dei esset, semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus:* Sed hoc non potest intelligi de homine illo qui secundum Nestorium, est filius adoptionis; quia si sit purus homo, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret: Ergo intelligitur de filio naturali, quod est Verbum Dei: Sed ista exinanitio non potest intelligi per solam inhabitationem Verbi Dei in homine, quia Verbum Dei a principio mundi in omnibus sanctis habitavit per gra-

tiam nec tamen dicitur exinanitum, cum in communicatione divinae bonitatis nihil Deo subtrahatur, sed magis quodammodo exaltetur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius, quanto fuerint meliores : Ergo unio Verbi Dei ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem ger gratiam. sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo, quo modo dicitur exinanitum, id est parvum factum, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis. — *Declaratur* exemplo animae etc.

Decimooctavo : Oportebit dicere, quod etiam Spiritus Sanctus sit incarnatus, si incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligitur, quod Verbum Dei in illo homine plenissime habitavit. Nam et Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit; ut patet Lucae IV, 1 : Hoc autem omnino est alienum a fide. Ergo etc.

Decimonono : Verbum Dei etiam in sanctis Angelis habitat, qui Verbi participatione intelligentia replentur, sed dicit Apostolus Hebr. II, 16 : *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Habrahae apprehendit :* Ergo etc.

Vigesimo: Si secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, idest in Verbum Dei, et hominem illum ; sequitur, quod non poterit ipse Iesus dici Christus, et sic non erit verum quod dicit Apostolus ad Philippenses II, 5 : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu.* — Probatur *con sequentia* : neque enim Verbum Dei potest dici Christus; tum quia' Scriptura ante incarnationem numquam nominat ipsum Christum ; tum quia cum Christus dicatur quasi *unctus* Spiritu Sancto, ut patet Act. X, 38, Spiritus Sanctus esset maior Filio, ut sanctificans sanctificato; neque etiam homo ille, cum subdat Apostolus : *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* : quia tunc verum esset dicere, quod homo ille est in forma, idest, in natura Dei, et aequalis Deo ; quod est falsum. Ergo etc.

Vigesimoprimo: Homini Christo, de quo dicitur Hebr. III, 1, 2, 3, quod est *factus*, attribuit ibidem Apostolus, quod *creavit* omnia : Ergo homo Christus est ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum. — Probatur *antecedens* : quia homini Christo attribuit Apostolus, quod domum Dei fabricavit hac ratione, quia Deus creavit omnia, quae utique probatio nihil valeret, nisi Christus esset Deus creans omnia. — *Consequentia* vero probatur ; quia licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur, numquam tamen ea quae sunt solius Dei, ut creare caelum et terram, et huiusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicuntur.

Vigesimosecundo : Homo Christus de se multa divina et supernaturalia dicit, ut Ioann. VI, 40 : *Ego resuscitabo eum in novissimo die*; et Ioann. X, 28 : *Ego vitam aeternam do eis* : Sed hoc non diceret, nisi ipse homo loquens, esset secundum hypostasim

Deus, quia illud esset summae superbiae. Christus autem de se dicit, Matthaei XI, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde:* Ergo etc.

Vigesimotertio: Sicut dicitur Act. II. 33. quod homo ille est *exaltatus*, ita ad Philipp. II. 7: dicitur, quod Deus sit *exinanitus:* Ergo sicut sublimia dici possunt de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, etc., ita de Deo humilia dici possunt, ut quod sit natus de Virgine, passus etc: quod est scilicet, contra quintum dictum Nestorii.

Vigesimoquarto: Postquam dixit Apostolus ad Coloss. I, 16: *In ipso condita sunt universa, in coelo et in terra, visibilia et invisibilia:* subdit, quod et ipse est *primogenitus ex mortuis:* Sed hoc quod dicitur: *In ipso condita sunt universa,* ad Verbum Dei pertinet: esse autem *primogenitum ex mortuis*, homini Christo competit. Ergo Verbum Dei et homo Christus, sunt unum suppositum, et per consequens una persona: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia relativa tam adverbia, quam pronomina, idem suppositum referunt.

Advertendum, quod persona supra rationem suppositi non addit nisi quod sit naturae rationalis: est enim persona, secundum Boetium: *rationalis naturae individua substantia*: (*lib. de duab. nat.*) Propterea bene infert S. Thomas: si Verbum Dei et homo Christus sunt unum suppositum, quod sunt una persona.

Vigesimoquinto: Ut dicitur I. Corin. VIII, 6: *Unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia:* Ergo Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, non duo; Ergo et una persona. — Probatur *consequentia*; quia Iesus Christus, scilicet nomen illius hominis per quem sunt omnia, convenit Verbo Dei.

Tertio loco comparat S. Thomas opinionem Nestorii, opinioni Photini.

Et ait, quod ab illa parum differt quantum ad Incarnationis mysterium, quia uterque illum hominem asserebat Deum solum propter gratiae inhabitationem, quamvis Photinus diceret hoc ipsum per passionem et bona opera meruisse; Nestorius autem, quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen et gloriam habuit. Circa autem generationem aeternam Verbi differebant. Nestorius enim eam confitebatur, Photinus vero eam negabat omnino.

Advertendum est, secundum S. Thomam, *3, p. q. 2, art. 3*, quod iste error Nestorii ponentis in Christo duas personas, damnatus est in quinto concilio Constantinopolitano, ubi dicitur: « Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, anathema sit. »

CAPUT XXXV.

CONTRA ERROREM EUTHYCETIS.

Secundus error fuit Euthycetis.

Quia enim, ut est ostensum, oportet Verbi Dei et hominis unam eamdemque personam esse, et videtur hoc habere difficultatem, cum videatur necesse esse ut et divinam naturam suam personalitas consequatur, et similiter naturam humanam, ad hanc difficultatem tollendam diversi diversas positiones attulerunt. — Ex quibus Euthyces ut unam personam contra Nestorium servaret in Christo, dixit unam etiam in Christo naturam esse: quamvis enim ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen, in unam naturam (ut inquit) coierunt, et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere, propter quod in Chalcedonensi synodo est damnatus.

Advertendum, quod aliud est personam esse *ex* duabus naturis et aliud persona *in* duabus naturis subsistere ; ad *primum* enim sufficit personam esse hypostasim naturae ex duabus naturis constitutae, et sic non oportet, ut in ipso sint duae naturae distinctae: ad *secundum* autem requiritur duas esse naturas distinctas, et in utraque harum simul, unam personam esse per se subsistens habere. Quia ergo Euthyces posuit in Christo unam tantum naturam ex humana et divina constitutam, ideo dixit personam Christi *ex* duabus naturis esse, non autem *in* duabus naturis subsistere.

Sed contra hanc positionem **arguit** S. Thomas :

Primo: Post unionem humana natura in Christo fuit alius a divinitate Verbi, quae est eius natura : Ergo etiam post unionem in Christo fuerunt duae naturae: - Probatur *assumptum.* Corpus Christi etiam post unionem non fuit ipsa divinitas, cum esset passibile, et corporeis oculis visibile, atque lineamentis membrorum distinctum, quae omnia sunt a divinitate aliena. Similiter anima fuit alia a divinitate, cum esset passionibus tristitiae, doloris, et irae affecta, quae divinitati convenire non possunt: sed anima humana et corpus humanam naturam constituunt : Ergo etc.

Secundo arg: In Christo sunt duae formae, etiam post unionem: Ergo duae naturae : — Probatur *consequentia*; quia forma

rei naturalis est eius natura, cum dicatur res naturalis ex hoc, quod habet formam, sicut et res artificialis. — *Antecedens* vero probatur auctoritate Apostoli dicentis ad Phil. II, 6, 7. de Christo, quod *cum in forma Dei esset, formam servi accepit.* Nam dici non potest eandem esse formam Dei, et formam servi, quia cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi: nihil enim accipit quod iam habet; neque dici potest, formam Dei per unionem esse corruptam, quia Christus non esset Deus; neque similiter formam servi, quia sic formam servi non accepisset; neque potest dici formam servi esse permixtam formae Dei; quia cum quae permiscentur, non maneant integra, sed partim utrumque corrumpatur, non diceret Apostolus quod formam servi accepit, sed aliquid eius: et sic oportet dicere, secundum intentionem Apostoli, post unionem duas formas in Christo fuisse.

Advertendum circa illam propositionem: *Dicitur res naturalis ex hoc quod habet formam; quod* ly *res naturalis*, non accipitur tanquam praedicatum, sed tanquam subiectum. Non enim sensus est, quod aliqua res dicitur naturalis ex hoc quod habet formam, sed quod res naturalis dicitur esse talis naturae ex eo quod habet talem formam, et non antequam habeat formam; sicut et res artificialis dicitur esse talis speciei, ex hoc quod habet talem formam: nihil enim dicitur equus antequam habeat formam naturae equi, sed quando habet ipsam formam; et nihil dicitur domus, antequam habeat formam domus, sed postquam ipsam habet. Et sic patet, quod convenienter forma rei naturalis dicitur natura, cum ab ipsa res naturalis habeat quod sit talis naturae.

Advertendum etiam circa illam propositionem: *Quae permiscentur, non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur;* quod non sic intelligitur, quasi una pars integralis rei permixtae corrumpatur, et alia pars eiusdem speciei maneat, sed quod corrumpitur totaliter quantum ad propriam speciem, et remanet in virtute; inquantum in forma quae resultat ex mixtione, remanet aliquid virtutis eorum quae miscentur, aut etiam qualitates eorum eaedem specie remanent, sed remisse secundum aliquorum opinionem. Sic enim dicitur utrumque mixtorum partim corrumpi, et integrum non manere, quia non omnino desinit esse, cum remaneat in sua virtute, nec omnino remanet, quia non remanet in propria forma et propria specie substantiae.

Tertio arg. Supponitur, quod cum *naturae* nomen dicatur de *generatione* nascentium, de *principio generationis* huiusmodi, et de *principio* intrinseco *motus;* et consequenter de forma et materia rei naturalis, atque de essentia cuiuscumque rei in natura existentis quam significat diffinitio; hoc loco natura accipitur *ultimo modo;* et sic dicimus in Christo esse naturam humanam et divinam.

Tunc sic: Si in Christo est una tantum natura post unionem; *aut* hoc intelligitur sic, quod ex divina et humana constituta est una natura; *aut* sic, quod altera tantum earum remanserit post unionem: — Si *primum,* aut factum est ex eis unum secundum *ordinem* tantum, ut civitas ex multis domibus; aut secundum *ordinem et compositionem,* ut domus ex partibus suis; aut secundum *commixtionem,* sicut mixtum ex quatuor elementis. Non primum, aut secundum, quia ii modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus, cum ea quorum forma est ordo vel compositio, non sint res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae. Non etiam tertium; tum quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt, quod hic esse non potest; tum quia divina natura in infinitum humanam excedit, ex his autem quorum unum multum aliud excedit, mixtio fieri non potest, ut patet de gutta vini in mille amphoras aquae missa; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa misceri dicimus igni, sed ab igne consumi, propter ignis excellentem virtutem; tum quia dato quod fieret mixtio, natura remaneret salva, quia in vera mixtione non solvantur miscibilia; et sic Christus neque homo: Ergo etc. — Si *secundum* dicatur, aut in Christo fuit sola divina natura, et quod in eo videbatur humanum, phantasticum erat, ut Manichaeus dixit, aut divina natura conversa est in humanam, ut Apollinaris dixit. Sed contra hos superius est disputatum: Ergo etc.

Circa primum et secundum modum quo unum fit ex pluribus, scilicet secundum *ordinem* tantum, aut secundum *ordinem et compositionem;* advertendum ex doctrina S. Thomae, *Tertia Parte, quaest. 1, art. 1*, quod in talibus modis unionis fit compositio ex pluribus integris et perfectis remanentibus, et per consequens non fit unum simpliciter, sed secundum quid: ex duobus enim in actu non fit unum simpliciter, sed ex actu et potentia. Unde compositio, ordo, et figura non sunt formae substantiales aut naturales, sed accidentales et artificiales; ex forma autem accidentali et artificiali non fit res naturalis et substantialis natura, sed tantum res artificialis et accidentalis. Ideo optime inquit S. Thomas, quod ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, et quod ex istis modis non constituitur una natura ex pluribus. Domus enim, non dicit unam naturam ex multis constitutam, sed multas naturas ordine quodam et compositione colligatas.

Advertendum ulterius, quod S. Thomas aliter videtur ponere istos modos hoc loco, quam ponat in Tertia Parte. Hic enim ponit primum modum esse, ubi fit aliquid unum ex multis secundum ordinem tantum; secundum vero, ubi aliquid fit ex multis secundum ordinem et compositionem. In Tertia vero Parte, ponitur

primus modus quando ex multis fit unum per solam compositionem adunatis absque ordine, sicut ex multis lapidibus fit acervus; secundus vero quando ex multis, secundum aliquem ordinem dispositis, fit unum, ut domus ex lapidibus et lignis. — Ubi videtur quaedam contradictio. Hic enim videtur velle quod ordo possit accipi sine compositione; ibi vero, quod non possit accipi cum compositione, sed bene compositio sine ordine.

Sed hanc diversitatem provenire puto, eo quod aliter accipiatur hic compositio, et aliter in Tertia Parte. Hic enim accipitur compositio, ut quamdam colligationem et indivisionem importat; et sic compositio ordinem includit, non autem ordo includit compositionem: nam quae per quandam colligationem sunt indivisa, necesse est ordinatá esse, ut scilicet unum sit prius, et alterum posterius; sed quae habent ordinem, non est necesse ut sint indivisa, possunt enim in una civitate esse multae domus ordinatae, et tamen separatae ab invicem, et non colligatae, et ideo potest accipi ordo et per se et cum compositione. In Tertia vero Parte accipitur compositio pro quacumque adunatione plurium, et sic ordo plurium compositionem includit, non autem compositio includit ordinem, ut patet; et ideo potest accipi compositio et per se et cum ordine.

Circa illam propositionem: *Miscibilia in mixto non salvantur: si sit vera mixtio;* advertendum quod addidit S. Thomas, *si sit vera mixtio*, quia mixtio aliquando accipitur communiter pro omni compositione; et tunc miscibilia salvari possunt in mixto. Proprie autem mixtio dicitur quando ex aliquibus a sua natura alteratis fit aliquod tertium, secundum quod Philosophus ipsam diffiniens, in Primo *de Generatione, text. 90,* ait quod *mixtio est miscibilium alteratorum unio;* et sic constat quod miscibilia in mixto non manent, nisi virtute. Ut ergo ostenderet S. Thomas se de mixtione proprie dicta loqui, non autem de ea communiter accepta, addidit: *si sit vera mixtio.*

Quarto arg. Natura humana est quaedam natura completa, et similiter divina: Ergo in unam naturam concurrere non possunt, nisi vel utraque vel altera corrumpatur: Sed hoc est impossibile, cum Christus sit verus Deus et verus homo: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unum; cum quaelibet natura, ut hic de natura loquimur, sit quoddam totum; ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadant in rationem partis.

Quinto arg. Ex duobus manentibus una natura constituitur; vel sicut ex partibus corporeis, quod hic dici non potest, cum natura divina sit incorporea; vel sicut ex materia et forma, quod etiam hic non potest dici, cum Deus neque materia, neque forma alicuius corporis esse possit: Ergo etc.

Sexto arg. — Et est confirmatio praecedentis rationis. — Si divinitas addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam, et sic Christus non erit humanae naturae, sed alterius: Hoc est falsum: Ergo etc. — Probatur *assumptum*: Forma est essentiale principium, subtractio autem vel additio alicuius essentialis principii speciem variat, et per consequens naturam mutat. — Declaratur in differentiis respectu diffinitionis, et unitatibus respectu numeri: Ergo etc.

Septimo arg. Tunc non erit natura Christi in aliis hominibus: Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum, Hebr. II, 17: — Probatur *consequentia*: quia ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem.

Octavo arg. Si humanae naturae divina adveniat quasi forma, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis: Hoc est falsum, quia non est nisi unus Iesus Christus Deus et homo, scilicet unus numero, et non potest de pluribus vere dici: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu, vel potentia, quantum est de ratione speciei.

Circa hanc probationem *consequentiae,*

Considerandum primo est, quod per rationem speciei *duo* possumus intelligere: *aut* scilicet rationem importatam hoc nomine *species*; *aut* rationem illius naturae quae denominative species dicitur, ut est ratio hominis, aut equi, aut alicuius huiusmodi. — Primo ergo modo non accipitur hic ratio speciei, sed secundo modo. — Nam nulli dubium est, quod speciei non repugnet secundum rationem huius nominis, *species,* de pluribus praedicari, cum ratio huius nominis sit praedicari de pluribus numero distinctis; sed bene dubium esse potest, quomodo illa natura sit species, cuius unum tantum invenitur individuum; et ideo inquit S. Thomas, quod ex materia et forma constituitur species, quae est de pluribus praedicabilis, quantum est de ratione speciei; idest, nulla talis species invenitur, cui ex propria ratione repugnet de pluribus praedicari; sed si in uno tantum invenitur, hoc aliunde est, et non ex ratione sua propria.

Considerandum secundo, quod *dupliciter* possumus verba S. Thomae interpretari: *Uno modo*, ut aliquid commune speciebus materialibus et immaterialibus dicatur. *Alio modo*, ut aliquid dicatur speciebus materialibus proprium, de quibus in ipsa propositione fit mentio.

Primo modo sensus est, quod omnis species, quantum ex ratione speciei est, sive materialis sit, sive immaterialis, est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, accipiendo potentiam non

quae dicat aliquid positivum in natura speciei, sed tantum non repugnantiam. Et hoc utique verum est: neque enim solis naturae et speciei, inquantum est talis natura, talem ordinem habens in universo, repugnat de pluribus praedicari; sed quod de pluribus actu non praedicetur, est, quia tota materia, forma solis actuabilis, sub una forma continetur. Similiter (ut dicitur in quaest. *de Spir. art. 8, ad 4*) natura huius substantiae separatae non prohibetur esse in multis, ex eo quod est natura in tali ordine rerum, sicut neque haec albedo prohibetur habere sub se multa individua, ex hoc quod est albedo; sed prohibetur esse in multis ex hoc quod non est nata recipi in aliquo, sicut econtrario haec albedo prohibetur habere sub se multa individua, ex eo quod est in hoc subiecto.

Secundo modo sensus est, quod omnis species materialis est ex sua ratione praedicabilis de pluribus actu vel potentia, prout potentia dicit aliquid positivum, scilicet aptitudinem naturae ad hoc ut sit in pluribus, et de pluribus possit praedicari: et sic *verum* est, et *proprium* materialibus speciebus. — *Verum* quidem, quia, ut patet ex doctrina sancti Thomae, in *de ente et essentia, Opusc. 30 cap, 3,* essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia signata, dividuntur ad divisionem materiae; et sic fiunt plura numero in eadem specie: unde ipsi speciei convenit ut possit esse in pluribus numero secundum materiam distinctis. Si autem non inveniatur hoc, est quia non invenitur distinctio in materia, sed tota materia una manens, sub una forma concluditur. Unde si Deus aliam materiam solis faceret, praeter eam quam forma solis nunc existentis informat, natura et species solis in multis esset, et de multis praedicaretur. — *Proprium* vero hoc est materialibus, quia licet naturae immateriali ex ratione propriae speciei non repugnet in pluribus esse, ipsa tamen non habet aptitudinem ad hoc ut sit in pluribus, quum non sit in alio receptibilis, nec per consequens ad divisionem materiae multiplicabilis.

Videtur autem haec secunda interpretatio magis literae convenire, licet et prima interpretatio sibi possit adaptari.

Ultimo arg. Si fuerunt duae naturae ante unionem, sequitur quod vel anima, vel corpus Christi, vel utrumque, ante Christi incarnationem fuerint; quum humana natura ex anima et corpore constituatur: Hoc autem per supradicta patet esse falsum; Ergo etc.

« *Error Ioannis de Ripa de unione divinae essentiae cum humana Christi natura, refutatur: et explicatur qua ratione divina natura sit humanitati unita.* »

Sed contra praedicta argui potest ex dictis Ioannis de Ripa, a Capreolo recitatis, *3, Sent. dist. 5, q. 2.* Probat enim, quod divinitatis essentia est unita animae Christi et corpori, utrique parti

et toti communicans esse ut forma intrinseca,: — Et arguit sic: Secundum Apostolum, Coloss. II, 9: In Christo *habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*: Sed hoc non potest intelligi per solam unionem ad hypostasim, ut distinguitur contra essentiam; quum hypostasis ut sic, non sit formaliter infinita, ut per hoc quod unitur hypostasi, uniatur divinitati. Ergo communicatur sibi divina essentia per unionem secundum omnem perfectionem essentialem.

Confirmatur primo: Per plenitudinem divinitatis non potest intelligi nisi esse essentiale divinum, ut patet per Magistrum, tertio Sententiarum, *dist. 5:* tale autem esse necesse est ut sit esse formale: ergo divina natura in esse naturae et formae communicata est carni secundum Apostolum.

Confirmatur secundo: Non est caro Christi unita divinitati solum in esse personae, quia ex tali unione non redditur homo Deus: ergo in esse divinitatis; ergo in esse formae.

Ad huius difficultatis evidentiam considerandum est, quod sicut ponimus personam Verbi unitam esse humanitati: ita dicimus et ipsi humanitati esse divinitatem unitam, sed aliter et aliter. Nam persona unita est humanitati tamquam subsistens in ipsa, eo modo quo suppositum in sua natura subsistit: divinitas autem sibi unita est tanquam in eodem supposito cum ipsa conveniens: eadem enim persona Verbi simul in utraque natura subsistit, et est utriusque naturae suppositum: et idcirco dicitur quod per incarnationem Filii Dei facta est unio in persona, non in essentia, quia videlicet factum est quod persona Verbi una existens, sit humanae et divinae naturae persona, non autem quod una natura sit alia, aut quod ex utraque sit aliqua alia natura constituta. Sed licet sit facta unio personae divinae, et divinae naturae cum humanitate, ista tamen unio non est facta per informationem, qua scilicet aut persona divina, aut divina natura sit forma humanae natura. Nam non est de ratione personae quod sit forma naturae cuius est persona, sed tantum quod in ipsa subsistat, et ab ipsa denominetur formaliter et essentialiter talis. Similiter, non est de ratione eorum quae in uno supposito uniuntur, quod unum sit forma alterius, ut patet de albedine et dulcedine quae uniuntur in lacte. Unde *conceditur* quidem quod in Christo divinitas est unita humanitati modo dicto: *negatur* autem quod sit unita per modum formae dantis sibi esse.

Ad rationem ergo dicitur, quod utique in Christo *habitat omnis plenitudo divinitatis* secundum omnem suam perfectionem essentialem, non tamen sic quod humanitati sit divina natura unita per modum formae et actus ad potentiam; sed quia in uno supposito conveniunt quod in utraque natura subsistit.

Ad primam confirmationem dicitur, quod *consequentia nulla* est: licet enim esse divinum, quod est esse formale, sit unitum

humanitati, non tamen sequitur quod sit sibi unitum per modum formae actuantis intrinsece, sicut licet anima quae est forma, suis accidentibus uniatur, non tamen sequitur quod uniatur eis per modum formae, immo eis unitur per modum subiecti.

Ad secundam confirmationem : — *Dicitur primo*, quod in Deo non est aliud esse personae, et esse divinitatis secundum rem, ut possit dici unionem esse factam in esse personae, non in esse essentiae, si de esse actualis existentiae intelligatur. — *Dicitur secundo*, quod si per esse personae intelligatur ipsa persona, et per esse essentiae ipsa essentia, unio ista facta est in esse personae tantum, modo scilicet, quo natura unitur personae inquantum per ipsam suppositatur, idest, inquantum persona est ipsius naturae suppositum, et in ea subsistit: non autem facta est unio in esse divinitatis, modo scilicet quo una natura dicitur alteri uniri; aut videlicet quia una transit in aliam, aut quia una per aliam actuatur. — Et cum *arguitur contra* : quia ex tali unione in esse personae, non redditur homo Deus. — *Negatur* : non enim sic dicitur homo Deus, quasi natura humana sit actuata divinitate, et sit facta Deus: sed quia idem suppositum quod est suppositum humanae naturae, et dicitur homo, est etiam suppositum divinae naturae, et dicitur Deus: sic enim per unionem in persona redditur homo Deus, inquantum per ipsam, suppositum divinum fit etiam suppositum humanum: ex quo sequitur dici posse, quod homo sit Deus. — *Dicitur tertio*, quod aliquo modo posset concedi unionem esse factam in esse divinitatis, ad hunc scilicet sensum, quod humanitas et divinitas in una persona convenerunt, quae in utraque natura subsistit, et formaliter per esse divinitatis existit. Sed tunc *negatur ultima consequentia* intenta, haec scilicet : Unitur in esse divinitatis et in esse formae, idest, quod est esse formae : ergo divinitas est forma actuans humanitatem. — Licet enim, ut dictum est, divinitas sit forma, prout omnis actus quo aliquid denominatur tale, dicitur forma, et esse divinitatis sit esse formae*;* non tamen sequitur, si cum humanitate uniatur in uno supposito, quod uniatur sibi tanquam forma ipsam formaliter actuans.

Sed tunc *remanet dubium :* Nam supposito quod humanitas non habeat proprium esse, ut videtur esse de mente S. Thomae, sed trahatur ad esse divini suppositi, non videtur posse negari divinitatem esse formam humanitatis. Quod enim existit per esse alicuius formae, illa forma informatur: cum esse formae nulli conveniat nisi per ipsam formam: esse enim albedinis nulli convenit nisi ei quod per albedinem informatur. Si ergo humanitas Christi existit per esse divini suppositi, quod est esse divinitatis, relinquitur divinitatem esse humanitatis formam.

Respondetur, quod quum existere proprie conveniat soli rei subsistenti, quae scilicet alteri non inexistit, neque sicut accidens,

neque sicut forma materialis, a materia scilicet dependes secundum esse, natura autem non proprie existat, sed sit id in quo suppositum habet esse subsistens: esse actualis existentiae non est, proprie loquendo, actus naturae tanquam ipsam actuans, sed est actus suppositi subsistentis in natura. Unde cum dicitur, naturam humanam trahi ad esse suppositi, non est sic intelligendum quasi ad esse suppositi actuetur formaliter, sed quia suppositum divinum subsistit in ipsa: ipsam enim trahi ad esse suppositi divini, nihil aliud est, quam ipsam effici naturam divini suppositi per esse divinum subsistentis in ea.

Patet ergo dubium procedere ex hac falsa suppositione, quod natura humana in Christo existat per esse suppositi tanquam per actum ipsam actuantem; hoc enim falsum est, sed dicitur existere, ut iam diximus, per esse suppositi, id est, esse naturam, in qua suppositum habet esse subsistens. Unde inquit S. Thomas, *Tertia part. quaest. 2, art. 6, ad secundum,* quod natura humana non est assumpta ad esse divinum ut est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae.

CAPUT XXXVI.

DE ERRORE MACHARII ANTIOCHENI PONENTIS UNAM TANTUM VOLUNTATEM IN CHRISTO.

Tertius error fuit Macharii Antiocheni in Christo ponentis unam tantum operationem et voluntatem.

Circa hunc autem, *duo* facit S. Thomas: *Primo*, ipsum errorem confutat. *Secundo*, ostendit unde habeat ortum.

Quantum ad primum,

Arguit primo: Si sic est, sequitur in Christo unam tantum naturam esse, quod est Eutychianae haeresis. — Probatur *sequela:* quia cum cuiuslibet naturae sit aliqua operatio propria, eo quod forma secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est, ut sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones.

Secundo: De perfectione divinae naturae est voluntatem habere, et similiter de perfectione humanae naturae, cum homo sit liberi arbitrii: Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia in Christo est utraque natura perfecta.

Tertio: Si in Christo non sit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, sequitur, quod non sit in Christo alius intellectus praeter intellectum Verbi, et sic redibit positio Apollinaris. — Probatur *sequela;* quia voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus.

Quarto: Sequitur quod Christus neque sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum, Philip. II, 8-9. — Probatur *sequela;* quia si in Christo fuit una tantum voluntas, oportet ut illa fuerit divina: neque enim Verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Advertendum, quia S. Thomas habet hic pro inconvenienti quod Christus neque meruerit sibi neque nobis per suam passionem, quod ut habetur *Tertia part. quaest. 19, art. 3: et Tertio Sent. dist. 18, quaest. 1, art. 4, et 6*, aliter nobis meruit Christus, et aliter sibi. Nobis enim meruit deletionem peccati, gratiae infusionem,

et coelestis ianuae aperitionem: Sibi autem haec non meruit, quia hoc dignitatem Christi diminueret, sed tantum quae ad gloriam corporis pertinent, ut est immortalitas et impassibilitas, et ea quae ad eius excellentiam pertinent exteriorem, ut est ascensio, veneratio, et alia huiusmodi.

Quinto: Sequitur quod Christus secundum naturam assumptam liberi arbitrii non fuerit, cum homo liberi sit arbitrii secundum voluntatem; et per consequens quod Christus homo non agebat ad modum hominis, sed ad modum brutorum quae libero arbitrio carent; et ulterius, quod nihil in eius operibus laudabile, et virtuosum ac nobis imitandum fuit: et sic frustra dicitur, Matth., XI, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde:* et Ioann., XIII, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.*

Sexto: Operationes diversae multiplicantur non solum secundum diversa subiecta, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subiectum operatur, et ea quibus etiam operationes speciem trahunt: in uno enim homine puro, quamvis sit unus supposito, sunt tamen plures appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia: est enim in eo voluntas irascibilis et concupiscibilis, et naturalis appetitus. Item, secundum oculum videt, secundum aurem audit, etc. Sed divina natura multo plus distat ab humana, quam naturalia principia humanae naturae ab invicem; Ergo etc.

Septimo: In Christo fuit voluntas communis sibi et Patri, sicut et natura, et fuit in ipso voluntas propria praeter voluntatem Patris; unde ipse dicit Ioan. VI, 38: *Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*: et Luc. XXII, 42: *Non mea voluntas sed tua fiat:* — Similiter in ipso fuit una operatio sibi et Patri communis, unde dicitur Ioan. V, 19: *Quaecumque* Pater *fecerit et haec similiter Filius facit:* — Fuit etiam in eo alia operatio quae non convenit Patri, ut *esurire, dormire,* et huiusmodi; Ergo etc.

Quantum ad secundum, inquit S. Thomas, hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quod eius auctores nescierunt distinguere inter simpliciter unum, et unum ordine. Videntes enim voluntatem humanam et operationem Christi sub divina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit: iuxta illud Ioann. VIII, 29: *Quae placita sunt ei facio semper;* et quod humana operatio eius quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur: propter quod eius qualibet actio et passio salubris fuit: unde et Dionysius *(de divin. nom. cap. 2)* eam vocat *theandricam*, idest *dei-virilem,* et etiam quia est Dei et hominis; iudicaverunt in Christo esse unam tantum

voluntatem et operationem, cum tamen ibi tantum unitas ordinis inveniatur.

Adverte, quod haec dictio, *theandrica*, componitur ex *theos*, quod est Deus, et *andricos*, quod *virilem* significat, ideo bene interpretatur S. Thomas operationem *theandricam*, operationem *dei-virilem*, aut operationem Dei et hominis.

Advertendum autem, ex doctrina S. Thomae, *3 Parte, quaest. 19, art. 1, ad primum*: et *3, Sent. dist. 18, quaest. 1, art. 1, ad primum*, quod Dionysius, *2, cap. divinorum Nominum*, divinam operationem vocat *theandricam*, sive *dei-virilem*, non quia ponat unam simpliciter operationem humanitatis et deitatis in Christo, sed quia divina eius operatio utitur humana, et humana participat virtutem divinae operationis.

Advertendum etiam, quod isti haeretici ponentes unam operationem in Christo, ut dicitur *Tertia parte*, loco allegato, considerantes quod ubi sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, et ex parte ipsius operationis, primi est una operatio, ex parte vero ipsorum quae moventur, est diversitas in operatis; quia in Christo humana natura regitur a divina, dixerunt quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis, inquantum ipsa divinitas omnem operationem in Christo agebat, et sic omnis eius operatio erat divina; sunt tamen diversa operata, inquantum divinitas aliud agebat per seipsam: sicut quod portabat omnia verbo virtutis suae: aliud autem per humanam naturam, sicut quod ambulabat. Sed in hoc decipiebantur, quia licet operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non sit forte alia praeter operationem moventis ipsam: sicut facere scamnum non est operatio securis alia ab operatione artis: operatio tamen quae est rei motae secundum propriam eius formam, non pertinet ad moventem nisi inquantum utitur huiusmodi re ad suam operationem: unde alia est operatio moventis, et alia operatio moti, sicut alia est operatio ignis et alia operatio fabri utentis igne ad calefaciendum ferrum. Quia igitur in Christo humana natura habet propriam formam et propriam virtutem qua operatur, et similiter divina: ideo alia et alia est operatio utriusque, licet divina natura utatur operatione humanae naturae, ex quo unitatem quandam ordinis habent, non autem unitatem simpliciter, ut hic dicitur.

Sed circa id quod ait S. Thomas: *Christum nihil voluntate humana voluisse, nisi secundum quod voluntas divina disposuit eum velle:* **dubium** occurrit, quia ipse videtur oppositum dicere cum ait ad Patrem: *Non quod ego volo, sed quod tu* (Marc. XIV, 36). Unde D. Augustinus *contra Maximinum* dixit, quod « ex his verbis ostendit Christus aliud se voluisse quam Pater. »

Dupliciter autem ad hoc **responderi** potest, ex doctrina S. Thomae *3, p. q. 18, art. 5*: et *3, Sent. dist. 17, art. 2.*

Primo, quod cum in Christo multiplex voluntas fuerit secundum humanam naturam, scilicet voluntas *sensualitatis* quae participative voluntas dicitur: et voluntas *rationalis* considerata *ut natura:* eademque voluntas rationalis considerata *ut ratio*: dictum hoc S. Thomae intelligitur de voluntate rationali ut ratio est, qua scilicet vult aliquid in ordine ad finem. Dictum autem ipsius Christi intelligitur de voluntate sensualitatis et de voluntate rationali ut natura.

Secundo, responderi potest, quod dictum S. Thomae non intelligitur de conformitate voluntatum in volito: quia aliud volebat voluntas sensualis et voluntas ut natura, quam vellet voluntas divina; quo modo intelligitur dictum Salvatoris; ista enim volebat ipsum pati et mori, illa autem volebat eum non pati, et non mori; sed de conformitate quantum ad actum volendi. Volebat enim divina voluntas ut illum actum volendi haberet voluntas sensualis, et voluntas ut natura, quia ille est eorum proprius actus, ut scilicet voluntas sensualis refugiat malum naturae, et voluntas ut natura refugiat quod absolute consideratum est malum. Unde non dixit S. Thomas absolute: Nil voluit Christus voluntate humana, nisi quod voluntas voluit; sed: nisi quod voluntas divina eam velle disposuit.

CAPUT XXXVII

CONTRA EOS QUI DIXERUNT EX ANIMA ET CORPORE NON ESSE ALIQUID UNUM CONSTITUTUM IN CHRISTO.

Quartus error, fuit quorundam qui videntes quod ponere unam tantum personam in Christo, et duas naturas, ut fides asserit contra Nestorium et Eutycetem, videtur alienum ab iis quae naturalis ratio experitur, talem de unione positionem asseruerunt; ne enim cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim praeter personam Verbi, ut Nestorius, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est. Ne autem cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad aeternam naturam Verbi, posuerunt Verbum illa, modo accidentali, assumpsisse, sicut homo assumit indumentum, volentes per hoc errorem Eutycetis excludere.

Circa autem hunc errorem sic procedit S. Thomas: *Primo* quidem ipsum reprobat: *Secundo* removet eius fundamentum.

Quantum ad primum,

Arguit primo sic: Ex hac positione sequitur quod Christus non fuit homo, contra id quod habetur I, ad Tim. II, 5: *Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus:* Ergo etc. — Patet *sequela:* quia anima et corpus sua unione constituunt hominem. Nam forma adveniens materiae constituit speciem.

Secundo: Christus aequivoce dicetur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum quia unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali et corpore constitutus: Hoc autem est contra Apostolum, Hebr. II, 17: *Debuit per omnia fratribus similari.* Ergo etc.

Tertio: Sequitur quod Christus non assumpsit naturam humanam, quia non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed tantum corpus humanum. Non est autem corpus humanum, nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum.

Advertendum, quod ista positio dicebat, Christum humanam naturam assumpsisse, quia eius partes essentiales assumpsit, scilicet animam et corpus, licet separatas: et ideo ostendens S. Thomas quod non assumpsit corpus humanum, quod est pars naturae humanae, si assumpsit animam et corpus separata, optime concludit contra ipsos, quod humanam naturam, etiam iuxta eorum positionem, non assumpsit.

Quarto: Sequitur quod anima Christi non sit hanima humana: et per consequens in Christo non fuit humana natura. — Probatur *consequentia*: Anima humana est naturaliter unibilis corpori: ergo anima quae nunquam unitur corpori ad aliquid constituendum, non est anima humana, quia quod est praeter naturam, non potest esse semper; sed anima Christi secundum hanc positionem nunquam unitur corpori: ergo non est anima humana.

Circa istam propositionem: *Quod est praeter naturam, non potest semper esse;* advertendum secundum doctrinam sancti Thomae, *de Ver. q. 24, art. 10, ad primum,* quod *dupliciter* contingit aliquid esse contra naturam. *Uno modo,* quia est contra inclinationem habentis sufficiens principium naturale ad oppositum, ex quo illud de necessitate consequitur, nisi impediatur, sicut moveri sursum est contra naturam gravis. — *Alio modo,* quia est contra inclinationem naturalem alicuius non habentis tantum in se sufficiens principium naturale ad oppositum: sicut mulierem esse absque prole: licet enim sit naturale mulieri concipere filium, hoc tamen non potest, nisi suscepto viri semine. Id quod est contra naturam *primo modo,* non potest semper esse, ut est de mente Aristotelis I. Coeli; sed bene quod est contra naturam *secundo modo.* — Propositio ergo S. Thomae habet veritatem de eo quod est praeter naturam *primo modo.* Convenit autem hic sensus proposito, quia forma quae est naturaliter unibilis corpori, habet in se sufficiens principium formale ad corporis unionem, dum in esse producitur ab agente, et non requiritur aliquid aliud ad eius unionem, per quod perficiatur, ad hoc ut uniri possit.

Quinto arguitur contra secundum eorum dictum: Verbum est unitum animae et corpori accidentaliter sicut indumento; Ergo natura humana non fuit natura Verbi: Ergo post unionem Verbum non fuit subsistens in duabus naturis.

Sexto: Non poterit dici quod Deus sit natus, aut passus, propter corpus assumptum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur.

Septimo: Si Verbum assumpsit naturam humanam, ut indumentum quo posset hominem oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum naturam suam est invisibilis.

Octavo: Non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem, in qua apparuit: quod

est falsum ; quia Spiritus Sanctus non dicitur factus columba, neque minor Patre secundum naturam assumptam.

Ultimo : Ad hanc positionem diversarum haeresum inconvenientia sequuntur : Ergo etc. — Probatur *assumptum :* quia ex eo quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentaliter, convenit cum opinione Nestorii, ponentis hanc unionem esse factam secundum inhabitationem Verbi Dei. Sequitur etiam quod Verbum Dei non fuit subsistens in duabus naturis, qnod Eutyces posuit. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Arrio et Apollinari, ponentibus corpus Christi non esse animatum anima rationali : partim vero cum Manichaeo, ponente Christum non fuisse verum hominem, sed phantasticum.

Quantum ad secundum ; inquit S. Thomas quod haec positio occasionem sumpsit ex verbis Apostoli dicentis, Philipp. II, 7 : *Habitu inventus ut homo ;* — Sed *respondet,* quod hoc secundum metaphoram dictum est quantum ad aliquid. Habet enim natura humana assumpta quandam similitudinem indumenti, inquantum per carnem visibilem videbatur Verbum, sicut homo per indumentum videtur, non autem quia eius unio fuerit modo accidentali.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *Tertia parte, quaest. 2, art. 6, ad primum ;* et *3. Sent. dist. 6, q. 3, art, 2,* quod secundum Damascenum in tertio libro, et ut etiam hic dicitur, ea quae secundum metaphoram dicuntur, non oportet quantum ad omnia similia esse. Ideo, cum metaphorice dicatur Christus *habitu inventus ut homo,* non est necesse quantum ad omnia eius humanitatem assimilari habitui, sed quantum ad aliqua : — Quantum enim ad *tria* assimilatur : *Primo* quidem, quia advenit personae divinae post eius esse completum, sicut indumentum advenit homini. *Secundo,* quia est in se substantia, et alteri advenit, sicut et vestis est substantia in se, et homini advenit. *Tertio,* quia melioratur ex unione ad Verbum, et non mutat Verbum, sicut vestis formatur secundum formam induti, et ipsum non mutat. — Differt autem, quia indumentum non assumitur ad esse induti, sed bene humanitas assumitur ad esse divini suppositi : propter quod non dicitur sibi uniri accidentaliter, sed essentialiter, quamvis indumentum accidentaliter adveniat induto.

CAPUT XXXVIII.

CONTRA EOS QUI PONUNT DUAS HYPOSTASES VEL DUO SUPPOSITA IN UNA PERSONA CHRISTI.

Quintus error fuit eorum qui volentes praedictam positionem vitare, dixerunt ex anima et carne in Domino Iesu Christo unam substantiam constitutam esse; scilicet, hominem, et hunc unitum esse Verbo, non in natura, sed in persona; sed quia est substantia quaedam individua, quod est esse hypostasim vel suppositum, dicunt quidem in Christo aliam esse hypostasim illius hominis, et aliam Verbi Dei, sed unam personam utriusque, ratione cuius unitatis Verbum Dei de illo homine praedicatur, et ipsum de Verbo Dei; ut sit sensus: Verbum Dei est homo, idest, persona Verbi Dei est hominis persona, et econverso: et hac ratione quicquid de Verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo praedicari posse, et econverso, cum quadam tamen replicatione, ut cum dicitur: Deus est passus; sit sensus: Homo qui est Deus propter unitatem personae, est passus; et sic de aliis.

Contra hanc positionem arguit S. Thomas, ostendens hanc positionem de necessitate in errorem Nestorii dilabi, et

Arguit primo sic: Omnis hypostasis humanae naturae est persona: Ergo si ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo hypostasis, sequitur quod ex eadem unione constituta est persona: et sic in Christo erunt duae personae, quod est Nestorianae impietatis.

Circa id quod inquit S. Thomas: *personam esse quandam partem hypostasis;* attendendum est quod intelligitur de parte subiectiva. Hypostasis enim est quid communius quam persona, cum dicatur hypostasis de omni subsistente completo in quacunque natura sit, persona autem dicatur de subsistente in natura rationali tantum. Unde omnis persona est hypostasis, non autem omnis hypostasis est persona, sed tantum hypostasis rationalis sive intellectualis naturae.

Secundo: Idem est hypostasis Verbi Dei quod persona: Ergo hypostasis Verbi Dei non est hypostasis illius hominis, neque eius persona erit illius hominis persona: cuius oppositum dicunt.

Tertio: Dato quod persona esset aliud ab hypostasi, hoc non posset esse nisi quia supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad substantiam pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima: Ergo unio non erit facta nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem, quod etiam in errorem Nestorii redit.

Quarto: In Epistola Cyrilli ad Nestorium, in Ephesina synodo approbata, et fere in omnibus synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur, qui in Christo duas posuit hypostases; Ergo etc.

Quinto: Damascenus in III libro, *cap. 12,* hunc errorem attribuit Nestorio; cum inquit: « Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem non *prosopicam* Dei, idest, personalem, ut Dei inimicus dicit Nestorius; » Ergo etc.

Sexto: Sequitur in Christo duo esse supposita, quia hypostasis et suppositum idem sunt, quum de prima substantia quae est hypostasis, omnia alia praedicentur, scilicet universalia in genere substantiae, et accidentia, ut dicitur in Praedicamentis (*cap. de subst.*).

Attendendum de mente S. Thomae, *3, Sent. dist. 6, q. 1, art. 1,* quod hoc nomen *suppositum* significat naturam particularem in ordine ad naturam communem inquantum subsistit in ea; hoc vero nomen *hypostasis* naturam particularem significat, ut naturae proprietatibus subiacet. Propter hoc dixit hypostasim et suppositum idem esse; quia de prima substantia, quae est hypostasis, universalia de genere substantiae praedicantur, et accidentia, ex primo enim habet nomen suppositi, ex secundo vero nomen hypostasis.

Septimo: Si Verbum et homo ille supposito differunt, separatim accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana; quod est contra sententiam Cyrilli in synodo approbatam: — Probatur *sequela:* quia tunc supposito illo homine non supponetur Verbum Dei, nec econverso: distinctis autem suppositis, scilicet Verbi et hominis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distingui, cum supposito hominis non conveniant praedicata divina nisi propter Verbum, neque econverso.

Advertendum, quod ratio quare praedicata divina et humana dicantur de homine, et eadem dicuntur de Deo, est, quia nomine Christi Dei et nomine Christi hominis, idem suppositum supponitur, quod est suppositum humanae et divinae naturae. Quum enim humana dicuntur de Deo Christo, verum dicitur, quia Christus Deus supponit pro supposito humanae naturae, quod est etiam divinae naturae suppositum. Quum etiam de Christo homine dicuntur divina, verum dicitur, quia supponitur suppositum divinum, quod est etiam humanae naturae suppositum: et sic unitas suppositi facit ut de eodem Christo simul et divina et humana dicantur. Si ergo tollatur ista unitas suppositi, divina non poterunt dici de

Christo homine, sed tantum de Christo Deo: et humana non poterunt dici de Christo Deo, sed tantum de Christo homine: et hoc est huius rationis fundamentum.

Octavo: Ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur, nisi per quandam associationem in una persona: hoc enim significat illa replicatio interposita, cum exponunt: Homo ille creavit stellas, idest, Filius Dei qui est homo ille. Sic enim exponetur: Homo ille est Deus, idest, Verbum Dei qui est homo ille, est Deus. Sed huiusmodi locutiones condemnat Cyrillus; Ergo etc.

Nono: Sequitur quod homo ille non potest ad personam Verbi Dei pertinere, nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo: Sed hoc est alienum a recto sensu fidei, ut patet ex dictis in Ephesina synodo; Ergo etc.

Advertendum, quod licet sit verum de humana natura quod non pertinet ad personam Verbi nisi per assumptionem a Verbo; de homine tamen illo qui est hypostasis et suppositum hominis in Christo, hoc verum non est. Non enim hypostasis hominis pertinet ad Verbi personam, quia sit a Verbo assumpta, sed quia est ipsamet hypostasis et persona Verbi; cum secundum rectam fidem eadem sit hypostasis humanae et naturae divinae in Christo.

Decimo: Sequitur, quod Christus sit simpliciter duo, et unum tantum secundum quid, quod est solvere et dividere Iesum: et sic non erit simpliciter ens, cum intantum unumquodque sit ens, inquantum est unum. — Probatur *sequela:* quia quae sunt plura supposito, sunt simpliciter plura, nec sunt unum nisi secundum quid.

Quomodo Christus sit unus et unum simpliciter, non possitque dici duo, ostendit abunde S. Thomas, *3, p. q. 17, art. 1:* et *3, Sent. dist. 6, q. 2, art. 1.*

CAPUT XXXIX

QUID CATHOLICA FIDES SENTIAT DE INCARNATIONE CHRISTI.

Exclusis falsis circa Christi incarnationem opinionibus, ostendit S. Thomas quid secundum catholicam fidem sit tenendum.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo,* infert quoddam corollarium.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Secundum catholicae fidei traditionem, in Christo est natura divina perfecta, et humana natura perfecta: et istae duae naturae unitae sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, neque in sola personali habitudine, ut scilicet dicebat ultima opinio, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum.**

Probatur: Hoc solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa incarnationem dicuntur: Ergo etc. — Probatur *assumptum:* Sacra Scriptura indistincte quae sunt Dei, illi homini attribuit: et quae sunt illius hominis, Deo, ut ex praemissis patet: Ergo oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur, et aliud, et aliud id secundum quod praedicantur de Christo; ergo necesse est in Christo duas naturas esse inconfusas et impermixtas: et Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae naturae et divinae.

Primam partem *consequentiae primae* non probat, sed relinquit manifestam: nisi enim homo ille esset idem quod Deus, divina de illo non praedicarentur: et nisi Deus esset idem quod homo ille, non praedicarentur de illo humana: quia divina non praedicantur nisi de eo qui est Deus, et humana non praedicantur nisi de eo qui est homo: — *sed secundam* partem probat sic: Divina et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, ut passum et impassibile, mortuum et immortale: sed opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt: ergo necesse est ut secundum aliud et aliud de Christo divina et humana dicantur.

Secundam vero *conquentiam* probat: — Quantum quidem ad *primam* partem sic: Naturales proprietates praedicantur de uno

quoque secundum naturam eius: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis: si igitur est aliud et aliud secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere esse in Christo duas naturas inconfusas et impermixtas. — Quantum autem ad *secundam* partem probat sic: Id de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae: ergo si indistinctum et unum est id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum. Ex quo concluditur quod sic vere et proprie de illo homine praedicantur divina, secundum quod homo ille importat suppositum, non solum humanae naturae, sed etiam divinae: et econverso, de Verbo Dei praedicantur humana, inquantum est suppositum humanae naturae

Circa probationem *secundae consequentiae* considerandum, quod nihil dicitur naturalis proprietas alicuius, nisi quia eius naturam consequitur. Dicitur enim naturale a natura: oportet autem per prius naturam praedicari de eo cuius est natura, quam eius naturales proprietates quae naturam consequuntur. Ideo natura est ratio quare naturales proprietates alicui conveniant. Propterea bene assumpsit S. Thomas ad probationem primae partis consequentiae: Naturales proprietates praedicari de unoquoque secundum naturam eius cuius sunt naturales proprietates; supposito tanquam vero, quod divina aliqua dicta de Christo sint tanquam eius naturales proprietates secundum nostrum modum intelligendi, ut impassibile: et similiter quod aliqua humana de ipso dicta, naturales eius sint proprietates, ut passibile.

Considerandum secundo, quod nomen hypostasis et suppositi solum de individuo substantiae dicitur, non autem de individuo accidentis, ut inquit S. Thomas, *3, Sent. dist. 6, q. 1.* Idcirco in probatione secundae partis consequentiae, non dixit absolute: Id de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam, esse hypostasim et suppositum; quia sic etiam singulare accidentis de quo praedicantur eius naturales proprietates secundum eius naturam, esset hypostasis et suppositum: sed addidit: *ad genus substantiae pertinentem;* ut daret intelligere nomen hypostasis et suppositi, solum in substantiis dici.

QUANTUM AD SECUNDUM, infert S. Thomas hoc

Corollarium, quod *licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum Sanctum esse incarnatum.*

Probatur: Quia incarnatio non est facta secundum unionem in natura in qua tres personae conveniunt, sed secundum suppositum et hypostasim, prout tres personae distinguuntur.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3, Sent. d. 1, q. 2, art. 1,* quod quando aliqua conveniunt in aliquo, et in aliquo distinguuntur,

necesse est ut si unum coniungatur cum aliquo et alterum cum illo coniungatur, quando coniunctio fit secundum id in quo communicant, non autem quando fit secundum illud in quo distinguuntur; sicut homo et asinus communicant in animali, ideo cuicunque communicat asinus in genere, communicat etiam homo ; sed quia homo et asinus specificis differentiis distinguuntur, non oportet ut quicquid convenit cum asino in differentia specifica, eodem modo conveniat cum homine. Quia igitur tres personae divinae conveniunt quidem in natura, sed distinguuntur in personalitate, si aliquid uniretur Filio in natura, de necessitate uniretur Patri et Spiritui Sancto: sed si aliquid unitur Filio in persona, non oportet ut uniatur aliis personis. Et ideo quia in incarnatione non est facta unio in natura, ut scilicet ex divina et humana natura fieret unum, sed tantum in persona Filii, ut sit una persona Filii in humanitate et divinitate subsistens; non est necesse si Filius est incarnatus, quod aliae divinae personae sint incarnatae. Et hoc est fundamentum rationis huius corollarii.

Ad evidentiam eius quod saepissime dictum est, scilicet in Christo non esse plures personas, neque plures hypostases aut plura supposita, sed unam tantum personam, unam hypostasim et unum suppositum; *considerandum* est, ex doctrina S. Thomae *3, Parte, q. 2, art. 2, ad 3*, quod persona, quae idem est quod hypostasis et suppositum in natura rationali, non est omnino idem quod substantia individua et singularis, sed supra ipsam addit rationem per se subsistentis. Non enim quodlibet individuum de genere substantiae est persona, sed solum illud quod per se subsistit: unde manus Sortis quamvis sit quoddam individuum substantiae, non est tamen persona, quia non per se subsistit, sed existit in quodam perfectiori, scilicet in suo toto.

Considerandum secundo, quod personalitas cum sit ultima rei singularis per se subsistentis actualitas, et ultimum eius substantiale complementum, repugnat sibi quod in unitatem alterius personae assumatur. Nam si assumeretur ab alio in unitatem personae, iam non esset ultimum complementum, quia per assumptionem ab alio compleretur. Conceditur ergo quod Christus assumpsit substantiam individuam, prout substantia individua sumitur pro substantia quae est singularis; non enim assumpsit humanitatem universalem ab omnibus singularibus separatam, sed hanc humanitatem. Non autem conceditur quod assumpserit personam aut hypostasim humanam, quia illa humanitas Christi non habebat omne quod ad rationem personae et hypostasis pertinet, sed fuit a divino supposito praeventa. Unde Christus assumpsit quidem quicquid est de intrinseca essentia huius humanitatis singularis, scilicet hanc animam, et hoc corpus, et humanitatem ex his compositam: non tamen assumpsit quicquid est de ratione personae inquantum

persona est. Et ideo in ipso non sunt duae personae aut duae hypostases, licet sint in ipso duae singulares naturae.

Ex quo patet, *argumenta Scoti*, loco praeallegato, quibus ostendit personam nihil addere positivum supra individuum, non procedere contra mentem S. Thomae. — Probant enim quod nihil addit persona supra individuum, quod ad personae essentiam intrinsece pertineat, ut quod existit, quod quidem concedimus: non autem probant quod nullo modo aliquid addat quod pertineat ad personam tanquam ultima eius actualitas, cui repugnat ut alicui completiori se uniatur. Non enim omne quod quocunque modo ad naturam humanam pertinet, est assumptibile ad unitatem personae divinae, sed tantum illud quod est pars naturae aut eius proprietas; ipsum autem complementum suppositi, assumptibile non est in talem personae unitatem, eo quod perfectiori se uniri non possit, sed tantum ei quod comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Unde etiam dicimus quod natura humana in Christo non habet esse proprium, haberet autem illud si a Verbo dimitteretur, quia non alia ratione caret proprio esse, nisi quia propria personalitate caret, utpote praeventa a divino supposito.

CAPUT XL

OBIECTIONES CONTRA FIDEM INCARNATIONIS

Postquam determinavit S. Thomas quid fides catholica de incarnatione teneat, vult obiectiones contra ipsam incarnationem excludere.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, ponit ipsas obiectiones. *Secundo*, aliqua pro earum solutione, Cap. sequenti. *Tertio*, ad ipsas respondet, Cap. 49.

Quantum ad primum, impugnatur incarnatio.

Primo: Quia si Deus carnem assumpsisset, sequeretur quod esset mutatus in corpus, aut esset virtus in corpore.

Secundo: Quia hypostasis Filii Dei esset substantialiter mutata: quod enim acquirit novam naturam, substantialiter mutatur.

Tertio: Quia Filius Dei non esset ubique post incarnationem, quum humana natura non sit ubique: nulla enim hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam.

Quarto: Quia quum unius rei sit tantum unum *quod quid est*, impossibile videtur, ut una hypostasis in duabus naturis subsistat: natura enim cuiuslibet rei est eius *quod quid est*.

Quinto: Quia non videtur divinam hypostasim subsistere posse in humana natura, quia in his quae sunt sine materia, quidditas et suppositum idem sunt; humana autem natura non potest esse idem quod divina hypostasis.

Sexto: Quia natura humana esset simplicior et formalior divina hypostasi: natura enim simplicior et formalior est hypostasi quae in ea subsistit.

Septimo: Quia omnis hypostasis in humana natura subsistens, est constituta per materiam signatam, quod de divina hypostasi dici non potest.

Octavo: Quoniam in aliis hominibus anima et corpus ex sua unione constituunt suppositum: ista autem non fuerunt minoris virtutis in Christo, quam in aliis hominibus.

Nono: Quia in Christo fuit haec anima et hoc corpus ex quibus constituitur hic homo, qui est hypostasis.

Decimo: Quia hic homo qui est Christus, est quaedam substantia, et per consequens hypostasis.

Undecimo: Homo aequivoce dicitur de Christo et aliis hominibus, quia de intellectu hominis qui est Christus, erit hypostasis divina, non autem de intellectu aliorum hominum.

Duodecimo: Quia cum anima non sit suppositum corporis, eo quod sit nobilior: nec quod est divinum, erit suppositum humanae naturae.

Tertiodecimo: Probatur quod caro assumpta advenit Verbo Dei accidentaliter, quia advenit ei post esse completum, quum Verbum Dei sit ab aeterno.

CAPUT XLI

QUOMODO OPORTEAT INCARNATIONEM FILII DEI INTELLIGERE

Positis obiectionibus contra incarnationis mysterium, *praemittit* S. Thomas quaedam ad earum solutionem, quo ipsa solutio manifestior fiat.

Primum quod praemittit, est.

Quomodo oporteat Filii Dei incarnationem intelligere quantum ad hoc quod sit facta in persona contra Nestorium: et non in natura, contra Eutycetem.

Dicit primo, quod cum nomen naturae praeter alia significata, de *quo quid est* rei continente ea quae ad speciei integritatem pertinent, dicatur; illa uniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius, sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecunque sunt partes speciei.

Dicit secundo, quod impossibile est quidem alicui speciei in sua integritate iam constitutae quid extraneum uniri in unitatem naturae, nisi species solvatur: quia species sunt sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem: ut patet si substantiae animatae addatur sensibile. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in alio individuo sub illa specie contento reperiri, sicut album et vestitum in Sorte, aut digitus sextus, et huiusmodi: unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem ratio-

nalibus dicitur persona, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. Ex quo patet, quod nihil prohibet aliqua non unita secundum naturam, uniri secundum hypostasim vel personam.

Advertendum, quod *duplex* est integritas speciei: scilicet, essentialis et quantitativa: et ideo *dupliciter* dicitur aliquid non esse de integritate speciei, aut scilicet quia non est de eius essentia, aut non pertinet ad eius perfectionem quantitativam. Ut ergo S. Thomas utramque integritatem complectatur, dat exemplum de albo et vestito in Sorte, quae non sunt de integritate essentiali hominis: et de sexto digito in manu, qui ad integritatem quantitativam hominis non pertinet.

Dicit tertio, quod haeretici audientes in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum: — Nam Arrius et Apollinaris hanc unionem aestimantes ad modum eorum quae in unam naturam uniuntur, dixerunt Verbum Dei esse corpori Christi pro anima seu pro mente: Eutyces autem posuit duas quidem naturas Dei et hominis ante incarnationem, post incarnationem vero, unam. Contra quos est, quod cum natura Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissima sit, nec omnino corrumpi aut mutari possit, impossibile est ei aliquid extrinsecum in eius unitatem advenire. — Alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes, cum humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad eius integritatem pertineat, putaverunt humanam naturam accidentalem quidem unionem habere ad Verbum, non tamen inesse sibi ut accidens; tum quia Deus non est susceptivus accidentis; tum quia humana natura cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. Propter quod Nestorius posuit naturam humanam se habere ad Verbum sicut templum quoddam; et consequenter, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum: individuatio autem naturae humanae conveniens est sua personalitas; intellige de individuatione substantiae singularis subsistentis: reliquum erat aliam esse personalitatem humanae naturae, et aliam Verbi. — Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, dixerunt in Christo ex anima et corpore non esse aliquam substantiam constitutam, ne cogerentur dicere illam habere rationem personae: unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt, sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

Advertendum, quod non dicit S. Thomas, istos Nestorium simpliciter imitari, sed *quodammodo,* idest, quantum ad aliquid: quia licet imitarentur Nestorium in hoc quod dicebant Verbum Dei unitum animae et corpori modo accidentali, differebant tamen ab ipso in hoc quod ipsi non ponebant ex anima et

corpore esse aliquam naturam constitutam: sed Nestorius hoc ponebat.

Dicit quarto, quod in tali unione Verbi Dei et hominis neque ex duabus naturis una est conflata. neque Verbum humanae naturae est unitum tanquam substantiae ad ipsum accidentaliter se habenti: sed in ipsa subsistere ponitur. ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo.

Dicit quinto, quod quamvis haec unio ab homine non valeat explicari, tamen ut dicatur secundum modum et facultatem nostram, in omnibus rebus creatis nihil invenitur huic rei tam simile, sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut Augustinus contra Felicianum dicit, si esset unus intellectus in omnibus hominibus; ut quidam posuerunt: oporteret enim intellectum praeexistentem hoc modo de novo conceptui hominis uniri, ut ex utroque fieret una persona, sicut ponimus Verbum praeexistens humanae naturae in unam uniri personam. Propter hoc dicit Athanasius in symbolo: « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. »

Advertendum, quod idcirco maior esset similitudo unionis istius si unus esset intellectus in omnibus hominibus, quam sit in unione animae ad corpus; quia in ista non unitur unum alteri praeexistenti, ut accidit in unione Verbi cum humana natura; sed bene si esset unus intellectus omnium hominum, uniretur unum alteri praeexistenti. — *Attendendum secundo,* quod si esset unus intellectus in omnibus hominibus, idcirco per unionem intellectus ad conceptum hominis fieret una persona intellectus et hominis, quia operatio intellectus homini attribueretur. Diceretur enim homo intelligere ex unione ad talem intellectum: quod utique esse non posset, nisi una esset persona hominis et intellectus: propria enim operatio unius personae, alteri personae attribui non potest: sicut propria operatio Sortis attribui non potest Platoni.

Dicit sexto, quod cum anima rationalis uniatur corpori et sicut *materiae,* et sicut *instrumento,* non potest esse similitudo, quantum ad primum modum unionis: quia sic ex Deo et homine fieret una natura, sicut ex materia et forma: sed est similitudo quantum ad secundum modum, cui etiam dicta antiquorum doctorum concordant, dicentium: humanam naturam in Christo esse organum divinitatis, sicut et corpus ponitur organum animae.

Dicit septimo, quod sicut aliter est organum animae corpus, et eius partes, et aliter exteriora instrumenta: per hanc enim dolabram multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur: ita licet omnes homines ad Deum comparentur sicut instrumenta quibus operatur, ut patet ex

Apostolo, Philipp. II, 13: (*Deus est enim qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate*); alii tamen homines sunt quasi instrumenta separata, cum moveantur a Deo, non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes omni rationali naturae communes, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et huiusmodi: humana autem natura in Christo est instrumentum Dei coniunctum, et assumpta est ut operetur instrumentaliter ea quae sunt operationes propriae solius Dei: sicut mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et huiusmodi.

Circa hoc quod dictum est, alios homines moveri a Deo ad operationes tantum communes omni rationali naturae, non autem ad eas quae sunt propriae Dei; **dubium** occurrit: — Quia facere miracula est proprium Dei, et tamen aliis hominibus hoc convenit instrumentaliter, ut in superioribus (Lib. III) est ostensum; ergo etc.

Responderi ad hoc potest, quod dictum S. Thomae intelligitur, quod alii homines non moventur ad operationes quae sunt propriae Dei, per virtutem divinam in eis existentem per modum habitus, sed tantum per modum passionis transeuntis, ut dicebatur ubi agebatur de miraculorum operatione. Humana autem natura movetur ad divina opera facienda ex virtute divina sibi quasi modo habituali coniuncta, idest permanenter, et non tantum per modum transeuntis: sicut virtus animae manui semper est aliquo modo coniuncta.

Dicit octavo, quod non discrepat a rerum naturalium consuetudine, quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, ut patet de lingua respectu intellectus. Invenitur etiam aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus in manu. Sic itaque, nihil prohibet humanam naturam esse quasi Verbi instrumentum coniunctum, et tamen neque ad naturam Verbi pertinere, neque Verbum ipsius esse formam, pertinere tamen ad eius personam.

Dicit ultimo, in praedictis exemplis, non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est Verbum Dei, multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri, quam anima qualicunque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur: et licet sua virtute penetret omnia, creaturis tamen intellectualibus quae ipso perfrui possunt, et eius participes esse, eminentius et ineffabilius potest uniri.

Circa istam propositionem: *Verbum Dei toti naturae humanae mediante intellectu coniunctum dicitur:* advertendum quod per totam naturam humanam intelligit S. Thomas totalitatem tantum

humanitatis Christi secundum perfectionem, non autem totalitatem humanitatis secundum universalitatem praedicationis. Dicitur autem Verbum ipsi mediante spiritu (secundum mentem Augustini in lib. *de Agone Christiano,* et Damasceni in *tertio lib. Orthodo. fid. cap. 3),* coniunctum esse: Ratione quidem *dignitatis*, inquantum inter caeteras partes animae est superior et dignior atque Deo similior, propter quod intellectus dicitur esse medium secundum dignitatem inter Verbum Dei et animam, ut alias inferiores potentias habet. Ratione autem *congruitatis*: quia anima non est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens, quod sibi convenit per intellectum. Sic enim dicitur Verbum uniri sibi mediante intellectu: quia humana natura non habet congruentiam ad hoc ut sit assumptibilis prae caeteris naturis a Verbo, nisi quia habet intellectum. De hoc pertractat S. Thomas, *3, Par. q. 2, art. 1*: et *3, Sent. d. 6, q. 1, art. 2.* Vult enim hic arguere, quod Verbum Dei potuit multo sublimius uniri humanae naturae quam anima cuicunque instrumento, hac ratione: quia cum mediante intellectu humanae naturae uniatur, et particularius uniatur substantiis intellectualibus quam aliis creaturis, non est etiam inconveniens si excellentiori quodam modo possit humanae naturae uniri.

Circa id quod dictum est: *Verbum humanae naturae uniri sicut instrumento coniuncto;* **dubium** occurrit.

Non enim videtur quomodo coniungatur humanae naturae ut possit dici esse instrumentum Verbi coniunctum, si neque Verbum est forma humanae naturae, neque econverso humana natura Verbi: neque etiam ad naturam Verbi pertinet: oportet enim instrumentum coniunctum alicuius, in aliquo cum ipso uniri. Nam lingua, quae est instrumentum proprium intellectus, cum ipso in anima unitur inquantum intellectus radicatur in essentia animae, et anima est forma linguae. Non apparet autem in quo uniatur humana natura cum Verbo, si praedicti modi unionis excludantur.

Respondetur et *dicitur primo,* quod utique oportet in aliquo ista uniri, et esse indivisa, si unum debet esse instrumentum coniunctum alterius; veruntamen istam unionem difficillimum est a nobis explicari, cum nihil simile omnino in creaturis a quibus cognitionem accipimus inveniatur.

Dicitur secundo, iuxta praedicta, quod natura divina et humana uniuntur et indivisa sunt in una persona, inquantum una persona simplicissima existens, in utraque natura subsistit: neque necesse est ut eorum quae in una persona uniuntur, unum sit forma alterius, ut patet de musica et logica quae uniuntur in Sorte: natura autem humana et persona uniuntur et sunt indivisa in uno esse, inquantum humana natura trahitur ad esse divinae personae,

ut sit idem esse et personae divinae et naturae humanae: neque etiam necesse est ut quae indivisa sunt in uno esse, sic se habeant quod unum sit alterius forma: nam manus et pes Sortis in uno esse conveniunt, et tamen neutrum est alterius forma: similiter cum pes prius separatus trahitur ad esse animalis per coniunctionem, animal non informat pedem, sed bene forma dans esse animali informat suppositum pedis.

Si autem *arguatur,* ut arguit Aureolus apud Capreolum, *Tertio. Sent. distin. sexta* ; quia esse est actus essentiae: divinum autem esse non actuat humanam naturam ; et sic non videtur, quod natura humana et divina persona uniantur in uno esse divini suppositi.

Dicitur, ut etiam superius dicebatur, quod esse non est actus essentiae sicut eius quod existit formaliter, sed sicut eius in quo aliquid existit: suppositi autem est actus sicut eius quod formaliter existit: unde non est necesse quod esse divinum actuet humanam naturam per se et primo ad hoc ut sit in ipso esse indivisa cum persona Verbi, sed sufficit quod suppositum divinum sit humanae naturae suppositum, quia tunc esse divinum primo et per se actuat suppositum, secundario autem et per aliud dicitur actuare humanam naturam, inquantum eius suppositum actuat quod in ipsa humana natura subsistit, nec hoc divino esse aliqua ex parte derogat.

CAPUT XLII

QUOD ASSUMPTIO HUMANÆ NATURÆ MAXIME COMPETEBAT VERBO DEI

Secundum quod praemittit S. Thomas, est, quod

Humanae naturae assumptio potissime competit Verbo Dei : — addit *potissime :* quia non negatur quidem quin Pater et Spiritus Sanctus possint naturam assumere : sed tamen convenientius erat ut Filius eam assumeret.

Probatur autem hoc **primo :** Quia cum assumptio humanae naturae, ad salutem hominum ordinetur ; salus autem ipsius ultima sit, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione primae veritatis ; oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem procedit, naturam humanam assumi.

Adde : quia sic persona assumens proportionatur fini assumptionis.

Secundo : Quia quaedam affinitas videtur maxime Verbi ad naturam humanam : quod patet, quia homo propriam speciem sortitur, secundum quod est rationalis ; Verbum autem rationi affine est : cuius *duplex* est signum ; *unum* est, quod apud Graecos *logos* et *verbum* et *ratio* dicitur ; *alterum* est, quia Sacra Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit, ut patet Coloss. I, 15 : (*Imago Dei invisibilis*), et homini, ut patet I. Corinth. XI, 7 : (*Vir imago et gloria Dei est*).

Advertendum, quod idem nomen non videtur plures naturas aut plura distincta secundum essentiam significare, nisi ratione alicuius affinitatis inter illa. Impositor enim nominis imponit nomen ab aliqua rei proprietate : et ideo diversis rebus idem nomen non imponeret, nisi aliquas proprietates in illis similes et affines inveniret, ut tale nomen non secundum simplicem aequivocationem accipiatur, sed secundum quandam analogiam. Propterea S. Thomas optime a signo arguit, esse quandam affinitatem inter verbum et rationem, ex hoc quod eodem nomine apud Graecos significantur.

Tertio : Quia cum Verbum non solum ad rationalem creaturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem habeat, eo quod contineat rationes omnium creatorum a Deo, convenienter unitum est creaturae, scilicet naturae humanae.

Hanc quaestionem pertractat S. Thomas *tertia p. q. 3, art. 8:* et *3. Sent. dist, 1, q. 2, art. 2.*

CAPUT XLIII

QUOD HUMANA NATURA ASSUMPTA A VERBO NON PRÆEXISTIT ASSUMPTIONI SED IN IPSA CONCEPTIONE FUIT ASSUMPTA A VERBO DEI

Tertium, quod praemittit S. Thomas est, quod **Oportuit naturam humanam non praeexistere antequam Verbo uniretur.**

Probatur autem hoc **primo:** Illa natura assumenda in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset Ergo oporteret dicere, quod aut utraque hypostasis, scilicet Verbi et hominis, remasisset; aut hypostasis vel persona illa non remaneret in illa natura, in qua assumenda a Verbo praeextitisset. — Si primum, tunc remansissent duae hypostases, vel personae post unionem, et sic non esset facta unio in persona; quod est contra sententiam fidei. Si secundum, hoc sine corruptione accidere non potuisset, cum nullum singulare desinat esse hoc quod est, nisi per corruptionem, et sic oportuisset illum hominem corrumpi, et per consequens humanam naturam in eo existentem; et sic homo praeexistens non esset assumptus. — Probatur *assumptum:* quia oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem, cum natura praeexistere non possit, nisi in individuis: individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona.

Circa hanc propositionem: *Individuum humanae naturae est hypostasis et persona;* **dubium** occurrit: — Nam humana natura in Christo est individua. Non enim est humanitas universalis, sed singularis et haec. Si ergo individuum humanae naturae est hypostasis et persona, sequitur in Christo duas esse personas; cuius oppositum hic dicitur, et catholica fides tenet.

Respondetur, ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 16, art. 12. ad 2,* quod individuum substantiae *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* pro quacumque singulari substantia, quomodo manus hominis po-

test dici individua substantia : *Alio modo,* pro substantia completa per se subsistente separatim ab aliis, quomodo accipit Boetius cum diffinit personam, quod est : « *rationalis naturae individua substantia.* » Dicitur ergo quod S. Thomas accipit individuum secundo modo, non autem primo modo. Unde non sequitur quod in Christo sint duae personae, eo quod humanitas in Christo sit singularis et individua primo modo : licet enim non sit humanitas universalis sed haec humanitas, non tamen est secundo modo individua, cum in alio, scilicet in divino supposito, existat, et ultimum complementum non habeat.

Ubi *advertendum* est, praetermissis multorum opinionibus, et Capreoli positione, quod persona supra hanc humanitatem singularem, aliquid positivum addit de genere substantiae, quod est ultimus terminus ultimumque complementum naturae, quod hoc nomine, *personalitas*, significatur, et est intrinsece constitutivum formaliter personae in esse personali : sicut punctus est ultimus terminus ultimumque complementum lineae finitae. Ideo licet concedatur quod humanitas in Christo sit singularis, non conceditur tamen quod sit persona : quia non habet illum ultimum terminum, eo quod a Verbo divino illam assumente sit impedita. Diligenter enim consideranti dicta S. Thomae, dicere oportet, quod hypostasis et persona aliquid positivum supra naturam singularem addat ; ut egregie Cardinalis Caietanus ostendit *3, p. q. 1, art. 2,* citans etiam quod hic dicitur : quod scilicet si illa persona praeexistens non remaneret, hoc sine corruptione illius hominis, et per consequens naturae in eo existentis, accidere non potuisset. Constat enim, quod substantia non dicitur corrumpi nisi per amissionem alicuius positivi substantialis. Idem quoque habetur ex *Tertia part. quaest. 4, art. 2, in corp.* et *ad tertium.* Idem *2, Sent. dist. 5, quaest. 3, art. 3.*

Secundo prob : Derogaretur perfectioni incarnationis Verbi Dei ; Ergo etc. — Probatur *assumptum :* quia naturale est homini ut nascatur nativitate humana, hoc autem Verbum Dei non haberet, quia homo ille in sua nativitate purus homo extitisset; et sic eius nativitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Dei dici posset ; cum tamen fides per omnia sine peccato similem ipsum nobis in naturalibus confiteatur, scilicet factum ex muliere, et natum, et Beatam Virginem matrem Dei.

Adverte fundamentum huius rationis in hoc consistere, quod Verbum Dei non posset dici natum nativitate humana : quia nativitate humana nascitur id quod est homo : quando autem homo praeexistens assumptioni natus esset, Verbum non fuisset ille homo : sed homo nascens, fuisset purus homo, et sic non potuisset dici quod nascente illo homine assumendo, Verbum Dei nasceretur : ex hoc autem ulterius sequitur, quod Virgo mater Dei dici non posset, cum maternitas consequatur humanam nativitatem.

Ex hoc deducit ulterius, quod: **Verbum univit sibi humanam naturam ab ipso conceptionis exordio.**

Probatur primo: Quia si humana natura assumenda, prius in qualicunque statu fuisset quam uniretur Verbo, non posset Verbum dici conceptum conceptione humana: hoc autem derogat humanationi Verbi: quia sicut requiritur Verbum Dei esse natum nativitate humana, ad hoc ut sit verus homo et naturalis, ita requitur ut sit conceptum conceptione humana; cum secundum naturae ordinem homo non nascatur nisi prius concipiatur.

Ad evidentiam huius rationis: — *Considerandum primo,* quod ad hoc ut aliquid dicatur concipi conceptione humana, requiritur ut sibi attribuatur conceptio tota a principio conceptionis usque ad finem, In qualicunque autem statu fuisset humana natura antequam fuisset assumpta, sive inquam in statu completo, sive in statu incompleto, tota humana conceptio Verbo Dei attribui non potuisset: quia conceptio sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis: ab ipso autem conceptionis initio non fuisset assumpta humana natura a Verbo: ideo non posset de Verbo Dei dici quod esset conceptum conceptione humana. Hoc est huius rationis intentum.

Considerandum secundo, quod homo potest dici naturalis multis modis: — aut scilicet 1) quantum ad principium agens, et principia naturalia intrinseca, et ordinem procedendi; — aut 2) quantum ad principia intrinseca et ordinem procedendi; aut 3) quantum ad principia intrinseca naturalia: *hoc ultimo modo* Adam productus a Deo immediate, poterat dici homo naturalis: quia constabat ex principiis ex quibus natura hominis constituitur, non autem aliis modis: quia nec productus fuit secundum naturae ordinem, nec ab agente naturali. *Secundo modo* Christus fuit homo naturalis: quia et veram humanam naturam habuit, et secundum naturae ordinem ex parte geniti fuit generatus: non autem *primo modo:* quia non fuit a naturali agente productus: sed alii homines primo modo dicuntur naturales.

Cum ergo hic dicitur, requiri ad hoc quod Verbum Dei sit homo verus et naturalis, quod sit natum nativitate humana, et conceptum conceptione humana, accipitur ly *verus et naturalis homo,* secundo modo, non autem primo et tertio.

Secundo prob: Quia non fuisset una numero humana generatio Christi. nec fuisset uniformis secundum totum; quia cum in generatione humana virtus activa agat ad complementum naturae in aliquo determinato individuo; si Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset; virtus activa in eius generatione ante conceptionem ordinasset suam actionem ad aliquam hypostasim humanae naturae: post conceptionem vero. totam generationem ad aliam hypostasim ordinasset, scilicet ad Dei Verbum, et sic generatio ad duas personas ordinata fuisset.

Advertendum cum dicitur, quod generatio non esset uniformis secundum totum; quod hominis puri generatio dicitur uniformis secundum totum, quia a principio usque ad finem est generatio hominis: generatio autem Christi, posito quod humana natura prius fuisset concepta quam assumpta, non fuisset a principio usque ad finem generatio hominis; sed primo quidem hominis fuisset generatio, secundum quod per ipsam purus homo generatus fuisset, pro illo priori in quo homo conceptus esset et non assumptus: postmodum vero fuisset generatio Verbi Dei pro illa duratione in qua fuisset humana natura assumpta a Verbo Dei, et ideo non esset uniformis secundum totum.

Si dicatur, quod nec etiam eadem ratione generatio hominis puri potest dici uniformis secundum totum, quia prius generatur vivens quam animal, et prius animal quam homo,

Respondetur quod non est eadem ratio: quia vivens et animal in generatione hominis non sunt aliquid completum in specie, sed ordinantur ad hominem tanquam ad id quod est completum in specie, et ab hoc habet generatio ut informis dicatur: unde cum generatur et vivens et animal, illa generatione dicitur generari homo; in illa autem generatione Christi essent duo completa in natura, scilicet homo purus prius conceptus quam assumptus, et Verbum Dei ipsum hominem assumens: ideo non esset uniformis secundum totum.

Tertio prob: Quia videtur generationis humanae ordo requirere ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius, cum conceptio ad nativitatem ordinetur.

CAPUT XLIV

QUOD NATURA HUMANA ASSUMPTA A VERBO IN IPSA CONCEPTIONE FUIT PERFECTA QUANTUM AD ANIMAM.

Quartum quod praemittit S. Thomas est. quod

In ipso conceptionis principio anima rationalis fuit corpori unita.

Probatur primo: Verbum Dei assumpsit corpus ab ipso conceptionis principio: Ergo tunc fuit anima rationalis corpori unita: — Probatur *consequentia:* quia Verbum Dei mediante anima corpus assumpsit, cum non sit magis assumptibile quam alia corpora nisi per animam rationalem.

Advertendum ex doctrina sancti Thomae, *Tertia p. quaest. sexta, art. 1:* et *3, Sent. dist. 2, q. 2, art, 3*, quod non dicitur Verbum Dei mediante anima rationali corpus assumpsisse, quasi prius duratione animam assumpserit quam corpus; sed quia ipsa *prius* assumpsit *ordine naturae,* et secundum *dignitatis gradum,* in quantum anima dignior est corpore; ex quo potest dici media inter corpus et Verbum: et secundum *ordinem causalitatis,* inquantum corpus humanum non esset magis assumptibile, ut hic etiam dicitur, quam alia corpora, nisi per ordinem ad animam rationalem secundum quem habet ut sit corpus humanum.

Secundo: Posita personalitate hominis generati, necesse est ponere corpus et animam rationalem: sed in ipsa conceptione fuit personalitas Christi hominis: Ergo oportuit quod corpus et anima ibi adessent. — Probatur *maior:* quia in generatione humana, hypostasis vel persona ad cuius constitutionem ordinatur corpus et anima, est posterius, utpote existens id quod est perfectissimum in ea: posito autem eo quod posterius est, necesse est et id quod est prius secundum generationem poni. — *Minor* vero probatur: quia personalitas hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei: Fuit autem in conceptione personalitas Verbi Dei, scilicet in humana natura, cum Verbum in ipsa conceptione sibi corpus humanum univerit.

Adverte, quod in hac ratione positae sunt aliquae propositiones explicitae quas non ponit S, Thomas formaliter, sed implicite tantum, quod idcirco factum est, ut ratio clarior redderetur.

Tertio: Non fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato, scilicet anima rationali; Ergo etc. — Probatur *assumptum:* quia quicquid sit corporeum ante animationem, est informe, et nondum perfectionem naturae habens: inconveniens autem fuit ut Verbum Dei, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti, uniretur.

Advertendum cum dicitur: *omne corporeum ante animationem esse informe;* quod *informe,* non accipitur pro eo quod caret omni forma, sed pro eo quod caret complemento speciei et naturae: corporeum enim quodcunque in generatione humana praecedens introductionem animae intellectivae, est incompletum et imperfectum et in nulla specie collocatur per se, sed reducitur ad hominis speciem, sicut imperfectum ad genus sui perfecti.

Ex praemissis infert S. Thomas quod: *corpus illud assumptum, a principio conceptionis fuit formatum;* intellige de formatione accidentali, quae est debita membrorum dispositio sive organizatio.

Probatur: — 1) Tum quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit: 2) Tum quia a principio conceptionis anima corpori fuit unita: similiter autem anima sicut et quaelibet alia forma naturalis requirit propriam materiam, quae est corpus organizatum, cum sit « *entelechia corporis organici* » etc. 3) Tum quia organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem: posito autem posteriori, necesse fuit et prius poni.

Si quis autem *diceret,* quod eadem ratione debuit corpus illud habere complementum quantitatis debitae,

Respondet S. Thomas, inquiens hoc non oportere esse, quia incrementum quantitatis usque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Concluditur igitur, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum primo, ex doctrina S. Thomae, *Tertia part. quaest. 33, art. primo:* et *Tertio Senten. dist. tertia, quaest. quinta, art. secundo,* quod circa conceptionem corporis, *tria* possumus considerare: scilicet, id quod conceptionem antecedit; id in quo ratio conceptionis consistit; et id quod sequitur ad conceptionem.

Primum, est motus localis sanguinis ad locum generationis. *Secundum,* est corporis formatio. *Tertium,* est augmentum quo corpus ad debitam quantitatem perducitur. Primo et ultimo repugnat esse in instanti, cum motus in instanti esse non possit. Sed secundo non repugnat esse in instanti a virtute infinita, quae potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. In aliorum

itaque hominum conceptione a principio quo res incipit concipi, corpus non est organizatum et formatum, neque est in ultimo complemento ad susceptionem animae rationalis: sed successive et paulatim disponitur, et ad complementum tendit et animationem: qua facta, dicitur res concepta: et ideo etiam ipsa conceptio successionem habet: unde non dicitur purus homo simul concipi et conceptus esse, sed prius concipitur, postea est conceptus. In conceptione autem Christi, ab ipso initio quo Christus dicebatur concipi, corpus fuit organizatum et formatum, atque animatum anima rationali: nec fuit ibi aliqua successio in corporis formatione et dispositione ad animam rationalem, sed omnia praedicta simul fuerunt: quia, ut dictum est superius, Verbum divinum nihil assumpsit informe: conceptio autem sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis: et ideo ipsa conceptio Christi fuit in instanti, et simul Christus concipiebatur et conceptus erat, licet augmentum corporis eius ad debitam quantitatem, non fuerit in instanti. Bene ergo hic dicitur, a principio conceptionis corpus Christi fuisse et formatum et animatum.

CAPUT XLV

QUOD CHRISTUM DECUIT NASCI EX VIRGINE

Quintum quod praemittit S. Thomas est, quod:

Necesse fuit hominem Christum ex Virgine matre absque naturali semine nasci.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, probat quod absque semine naturali fuit Christi generatio. *Secundo*, quod mater Christi fuit Virgo. *Tertio*, removet quaedam dubia.

Quantum ad primum.

Arguitur primo sic: Semen viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum propter virtutem activam quae in ipso est: Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis; quia virtus naturalis non perficit subito totam corporis formationem, sicut fuit in conceptione huiusmodi: Ergo etc.

Secundo. In generatione humana Christi, ultimus terminus generationis fuit unio ad personam divinam, non autem aliqua hypostasis humana aut persona constituenda; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia semen maris in generatione animalis trahit ad se et ad suam substantiam materiam quam mater ministrat, tanquam eius virtus intendat suiipsius complementum, ut finem generationis: unde et completa generatione, ipsum semen immutatum et completum, est proles quae nascitur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod licet opinio Aristotelis, *de gen. animal. lib. 1, cap. 20,* et *anteced;* fuerit semen maris non intrare materialiter ad constitutionem concepti, sed esse tantum principium activum; fuerunt tamen alii, ut recitat S. Thomas, *3. Sent. d. 3, q. 5, art. 1,* dicentes, quod corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris et patris cum sanguine menstruo, et quod semen maris est materia corporis humani, saltem quantum ad aliquam sui partem; ut in secundo Libro, est ostensum. Quia vero difficilius est in generatione Christi salvare matris virginitatem, si ponatur semen maris materialiter concurrere ad constitutionem concepti, quam si ponatur semen concurrere tantum active; ideo hic, quo ostendat etiam secundum

eam opinionem quae maiorem difficultatem facit, salvari posse matris Dei virginitatem, eam ipsam opinionem sequitur, licet in aliis locis sequatur opinionem Aristotelis tanquam fidei conformiorem. Propterea hic dicit quod semen viri in sui substantiam trahit materiam a matre ministratam, et quod completa generatione, ipsum semen immutatum et completum, est proles quae nascitur.

Secundo loco probat, quod *conveniens fuit hanc generationem fuisse ex Virgine.*

Ubi *advertendum* quod rationes praecedentes probant necesse esse ut Christi generatio esset absque humano semine, et fuerunt rationes, nonnullis suppositis, necessario concludentes; sequentes vero rationes ostendunt huius convenientiam, et sunt probabiles.

Arguit primo sic: Verbum secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis Verbi reluceret.

Secundo : Verbo Dei omnia constituta sunt, et in sua integritate conservantur; Ergo etc.

Quantum ad tertium removentur *tres obiectiones.*

Posset enim quis **primo** instare sic : Christus aliter generatus est quam alii homines: Ergo in Christo non fuit vera et naturalis humanitas.

Respondet sanctus Thomas, quod sicut virtus quae est in semine, producit hominem verum, speciem et naturam habentem ; ita et virtus divina quae talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute, potest effectum illius virtutis producere; quia cum sit infinita, et per eam omnes causae virtutem producendi suum effectum sortiantur, quicunque effectus per quancunque causam producitur, potest per Deum absque adminiculo illius causae produci eiusdem speciei et naturae.

Posset **secundo** aliquis arguere: Homo naturaliter generatus habet corpus naturaliter constitutum ex semine maris, et eo quod femina subministrat: hoc autem non convenit corpori Christi, si non est ex semine maris generatum ; Ergo etc.

Respondet sanctus Thomas et *dicit primo,* quod secundum Aristotelis positionem assumptum est falsum. Semen enim maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium. — *Dicit secundo,* quod etiam si positioni Aristotelis repugnetur, *consequentia nulla* est: quia similitudo aut dissimilitudo aliquorum in materia non attenditur secundum statum

materiae in principio generationis, sed secundum conditionem ipsius iam in termino generationis praeparatae; ut patet in igne generato ex terra et ex aqua. Unde quia materia quae ex sola muliere sumitur, divina virtute potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare et femina, ideo non erit aliqua dissimilitudo propter diversitatem materiae inter corpus Christi et corpora nostra: quod etiam ostenditur in primo homine qui fuit verus homo, et per omnia nobis similis: et tamen limus terrae de quo fuit a Deo formatus, plus distat a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est. — *Dicit tertio*, quod licet virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina ad determinatam materiam non coartatur.

Adverte, quod hoc ultimum dictum addit sanctus Thomas, quia posset aliquis dicere, quod licet dissimilitudo aut similitudo aliquorum in materia attendatur secundum conditionem materiae praeparatae in fine generationis; diversae tamen res diversas materias praeparandas requirunt in principio generationis, et res eiusdem speciei eandem materiam requirunt ex qua generentur. Non enim ex sanguine mulieris generatur equus, sed tantum ex sanguine equae: et ita si materia corporis Christi in principio generationis fuit sanguis tantum beatae Virginis, aliorum autem hominum est sanguis mulieris simul cum semine viri, videtur quod Christus non sit cum aliis hominibus eiusdem naturae; sed hoc ex eo quod dicit sanctus Thomas excluditur. Illa enim propositio: *Res eiusdem naturae requirunt eandem materiam ex qua generentur, et diversae res diversas materias requirunt*: habet veritatem tantum quando ab agente naturali, et praesertim univoco, producuntur; non autem quando unum producitur ab agente naturali, alterum vero ab agente supernaturali, ut est in proposito.

Tertio posset aliquis obiicere; quod saltem videtur derogare dignitati matris Christi, si Virgo concepit et peperit: quia non dicetur vera et naturalis mater Filii Dei.

Respondet S. Thomas, quod hoc nihil obstat quin dicatur vera et naturalis mater Filii Dei: quia virtute divina faciente, idest, se habente loco agentis, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, ordinantur solum ad id quod patris est, ut scilicet semen maris ad locum generationis perveniat.

Ad evidentiam huius ultimi dicti *considerandum* est, quod ex alio fundamento verificatur beatam Virginem esse matrem Christi hominis; ex alio ipsam esse matrem Filii Dei; et ex alio ipsam esse matrem Dei, licet quandam inter se hae ipsae propositiones habeant connexionem. — Fundamentum enim proximum primae est:

quia beata Virgo egit in conceptione corporis Christi quicquid aliae matres in conceptione aliorum hominum agunt. — Fundamentum vero secundae est: quia Filius Dei univit sibi in unitatem personae humanam naturam propter quod ista est vera: Filius Dei est homo: Ex hoc enim sequitur, cum homo sit conceptus et natus temporaliter ex beata Virgine, quod et Filius Dei est temporaliter ex beata Virgine conceptus et natus, ex quo sequitur beatam Virginem esse matrem Filii Dei. — Fundamentum autem tertiae est: quia idem suppositum subsistit in humana natura et divina, propter quod est verum dicere quod est homo et Deus: ex quo sequitur, istam esse veram: Deus est homo: et ulterius sequitur. quod sicut verum est dicere beatam Virginem esse matrem hominis, ita verum est dicere ipsam esse matrem Dei.

Considerandum secundo ex doctrina S. Thomae, *3*, *Sent. dist. 3, quaest. 2, art. 1,* ut etiam superius adduximus, quod cum in conceptione triplex actio concurrat, scilicet praeparatio et dispositio sanguinis mulieris ad hoc ut sit aptus generationi; formatio et organizatio corporis; et confortatio quaedam prolis conceptae: ad primam et tertiam mater se habet active; ad secundam autem se habet mere passive, inquantum videlicet ex sanguine ab ipsa praeparato formatur et organizatur corpus virtute seminis paterni. Quod ergo inquit S. Thomas: ex parte matris solum requiri, ut materiam naturalem ad generationem corporis ministret; intelligitur quantum ad ipsam formationem et organizationem corporis, in qua ratio conceptionis consistit, ut superius de mente S. Thomae dicebatur. Nam prima dictarum actionum conceptionem antecedit, tertia vero ipsam sequitur.

« *Utrum ista propositio:* Beata Virgo est mater Dei; *sit propria. — Quomodo altera:* Deus est homo; *sit propria et per se, et utrum sit necessaria. — Ubi etiam de perseitate et proprietate propositionis ut accipitur a philosopho, et ut accipitur a theologo, tractatur.* »

Sed contra praedicta **arguitur,** quod inquam ista non sit propria: *Beata Virgo est mater Dei.* — Ista enim: *Deus est homo:* non est omnino propria, nec in primo modo dicendi per se; ergo nec ista: *Beata Virgo est mater Dei.* — Pater *consequentia:* quia non est verum beatam Virginem esse matrem Dei, nisi quia verum est Deum esse hominem, et econverso, hominem esse Deum; — *Assumptum* vero, *3. Sent. d. 4, q. 2,* probatur:

Quantum quidem *ad primam partem* a Durando.

Primo, quia ista: *Petrus est homo;* est magis propria, nam est maior identitas subiecti et praedicati, eo quod sit identitas per se. — Item: Petrus manens Petrus non potest non esse homo, quod praedictae propositioni non convenit. — Item: Suppositum Petr, constituitur per illam naturam, quae importatur nomine hominis

suppositum autem Dei non constituitur formaliter per naturam nomine hominis importatam.

Secundo, quia de quocumque homo praedicatur, omnino proprie praedicatur *in quid*, de Deo autem *in quid* non praedicatur, cum non proprie respondeatur ad interrogationem factam *per quid,* de Deo.

Quantum vero ad *secundam partem*, arguit Scotus in *3, Sent. d. 4;* tum quia praedicatum est extra rationem subiecti, quia ista non est proprie per se: *Christus est homo;* cum subiectum non sit per se unum.

Pro horum solutione *considerandum primo,* quod *proprietas* et *perseitas* propositionis considerata sunt ab Aristotele et aliis logicis secundum existentiam eorum, quae in creaturis inveniuntur, in quibus non invenitur unum suppositum in duabus naturis subsistere, sed diversae naturae in diversis suppositis inveniuntur, et ideo de ipsis locuti sunt, ut convenit creaturis. Per incarnationem autem factum est, ut unum suppositum in duabus naturis subsistat, ideo particulari quodam modo loquendum est de proprietate et perseitate illarum propositionum in quibus nomen importans suppositum, ut subsistit in una natura, praedicatur de seipso, ut subsistit in alia natura; ut sicut particulare est in Christo, et supra id quod Philosophi cognoverunt, quod unum suppositum in duabus naturis subsistit, ita particularis quidam modus proprietatis et perseitatis propositionum attendatur supra modos a Philosophis et logicis traditos.

Considerandum secundo, quod *propositio* aliqua dicitur *propria* quando praedicatum verificatur de subiecto, acceptis terminis secundum proprium eorum significatum, pro quo nati sunt supponere, et secundum proprium significandi modum. Dicitur autem *per se,* in *primo modo perseitatis,* quando praedicatum dicit naturam et essentiam subiecti. — Diversimode autem hoc invenitur ubi secundum naturae diversitatem est etiam suppositorum diversitas, uniusque suppositi una duntaxat est natura; et ubi unum suppositum in duabus naturis subsistit.

Hoc quidem est *universaliter verum,* quod nomen significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, et quod de quolibet supposito alicuius naturae potest vere et proprie praedicari nomen, illam naturam in concreto significans: — Sed ubi unum suppositum in in una tantum natura subsistit, proprietas propositionis in qua nomen naturae de nomine importante suppositum praedicatur, exigit ut praedicatum de subiecto verificetur, et ratione suppositi pro quo supponit, et ratione naturae quam formaliter significat; quia non est alia natura significata per subiectum, quam natura significata per praedicatum, licet in rebus materialibus natura

individuata, aliquo modo a natura speciei distinguatur. Unde ista: *Petrus est homo;* est propria; ista vero: *Album est homo;* non est omnino propria; licet homo verificetur de eo quod substat albedini, quod est suppositum hominis; quia non verificatur de ipso ratione formalis significati huius termini, *album.* — Ubi vero unum suppositum in duabus naturis subsistit, proprietas locutionis non exigit, ut praedicatum verificetur de subiecto ratione formae significatae per subiectum, sed sufficit, quod ratione suppositi per nomen importati verificetur; cum non oporteat naturam importatam per nomen subiecti esse eandem cum natura importata per nomen praedicati, et tamen vere et proprie nomen significans naturam alicuius suppositi verificetur de nomine, illud suppositum importante.

Similiter est *universaliter verum,* quod in propositione *primi modi perseitatis,* praedicatum significat naturam et essentiam subiecti: — Sed ubi unius suppositi est una tantum natura, necesse est, ut praedicatum ita significet essentiam subiecti, quod sit de ratione naturae importatae per ipsum, cum una et eadem natura in concreto significetur per subiectum et praedicatum, sicut in ista: *Petrus est homo.* Ubi autem est unum suppositum duarum naturarum, hoc non exigitur, quia non est necesse eandem naturam significari per subiectum et praedicatum, ad hoc quod propositio sit vera, sed sufficit ut suppositum importatum per modum subiecti subsistat in natura importata per praedicatum, et unum atque idem esse cum ipsa habeat.

Si ergo de *proprietate* et *perseitate* propositionis loquamur secundum exigentiam suppositi creati in una tantum natura subsistentis, *conceditur* utique, quod ista propositio: *Deus est homo;* non est omnino propria, nec per se in *primo modo perseitatis,* nec est ita propria et per se, sicut ista; *Petrus est homo;* ut videtur esse de mente S. Thomae, *3, p. q. 16, art. 1,* et *3, Sent. d. 7, q. 1, art. 1.* — Sed si loquamur de *proprietate et perseitate* propositionis secundum exigentiam suppositi in duabus naturis subsistentis, sic est omnino propria, et per se in *primo modo;* unde ignorantia huius distinctionis errare fecit arguentes contra sanctum Thomam. Arguunt enim, ac si diceremus praedictam propositionem esse propriam et per se, prout *proprietas et perseitas* propositionis accipitur secundum exigentiam suppositi in una tantum natura subsistentis; a quo sensu longe distamus, cum secundum catholicam fidem ponatur per incarnationem Filii Dei unam personam in duabus naturis subsistere, scilicet in divina et in humana.

Si autem *adducatur* dictum sancti Thomae, *3. Sent. dist. 11, art. 4, ad 6,* dicentis quod haec propositio non est per se: *Deus est passus;* quia ad hoc quod propositio sit per se, requiritur quod praedicatum conveniat subiecto ratione formae per subiectum importatae: - *Respondetur,* ut constare potest ex determinatione in illo

articulo facta, quod loquitur sanctus Thomas de propositionibus in quibus praedicantur ea quae naturam secundum rem consequuntur, de nomine importante suppositum naturae. In talibus enim oportet ut praedicatum conveniat subiecto ratione formae importatae per subiectum, si debeat esse propositio per se; quia cum praedicatum non sit essentia et natura suppositi importati per nomen subiecti, non apparet unde possit dici propositio per se, nisi quia praedicatum convenit subiecto ratione suae formae: nos autem loquuti sumus de propositione in qua ipsa natura in qua subsistit suppositum, per nomen subiecti importatum praedicatur.

Ad dubium ergo negatur assumptum.

Ad *primam* vero *probationem primae partis*: — dicitur *primo*, quod ista: *Deus est homo;* ita est propria secundum exigentiam unius suppositi in duabus naturis, sicut ista: *Petrus est homo*, est propria secundum exigentiam unius suppositi in una duntaxat natura. — Dicitur *secundo*, quod tanta est identitas subiecti et praedicati in una, quanta est in alia, in sensu in quo unaquaeque est vera, et secundum materiae exigentiam. Cum enim dicitur: *Deus est homo*, praedicatum verificatur de subiecto ratione suppositi tantum pro quo supponit, non autem ratione naturae importatae per subiectum; ideo praedicatum et subiectum sunt idem ratione suppositi tantum, inquantum pro eodem supposito supponit tam subiectum, quam praedicatum. Cum autem dicitur: *Petrus est homo*, praedicatum verificatur de subiecto, et ratione suppositi, et ratione naturae significatae, ideo est etiam identitas inter subiectum et praedicatum ratione utriusque. — Dicitur *tertio*, quod Petrum non posse esse Petrum, nisi sit homo, Deum autem posse esse Deum etiam si non sit homo; item, suppositum Petri constitui per naturam nomine hominis importatam, non autem suppositum Dei; non arguit maiorem *perseitatem*, aut *proprietatem* propositionis, sed arguit alium esse modum *proprietatis* et *perseitatis* in una, et alium in alia, propter aliam et aliam conditionem materiae propositionum. Quia enim Petrus non potest esse Petrus nisi sit homo, et per humanam naturam constituitur, ideo propositio ipsa est vera et propria, ac etiam per se, non tantum ratione suppositi, sed etiam ratione formae importatae per subiectum; quia autem, absolute loquendo, Deus potest esse Deus, dato quod non sit homo, et suppositum divinum non constituitur per humanam naturam, sed magis ipsam trahit ad participationem sui esse; ideo propositio dicta est vera et propria, ac per se, ratione eius pro quo supponit subiectum, non autem ratione formae per subiectum importatae.

Si autem *quaeratur* utrum ista propositio: *Deus est homo;* sit *necessaria*, an *contingens*:

Dicitur, quod absolute loquendo, est contingens; quia Deus non univit sibi necessario absolute humanam naturam, sed con-

tingenter, sive ut rectius loquamur, libere. Stante autem incarnatione est necessaria, nec potest esse falsa: non enim Deus manens Deus potest non esse homo, stante incarnatione. Unde S. Thomas, in locis praeallegatis, dicit hanc propositionem esse in materia naturali, non autem in materia remota, aut contingenti, quia nec humana natura, nec divina uniuntur supposito in utraque natura subsistenti per accidens, sed per se: non enim humana natura est unita Verbo accidentaliter, sed essentialiter, ut superius est ostensum, inquantum sic eam sibi univit, ut in ipsa subsisteret, et ipsa haberet esse divinae personae, licet aliquem modum accidentalitatis habeat.

Ad *secundam probationem* dicitur, quod praedicatum dictae propositionis praedicatur *in quid* de Deo, eo modo quo propositio est vera, ratione scilicet suppositi importati per nomen subiecti, nec oportet ut eadem essentia importetur per subiectum et praedicatum, ut superius est ostensum, sed sufficit ut idem importetur suppositum. Sicut enim ista est vera: *Deus est homo,* inquantum hoc nomen Deus, supponit pro persona Filii, ita de hoc subiecto praedicatur *in quid,* hoc nomen homo; quia sicut vere et per se dicitur quod Filius Dei est homo; ita si quaeratur *quid* est Filius Dei, convenienter respondetur, *est homo*, et etiam convenienter, *est Deus,* eo quod in utraque natura subsistat, stante inquam incarnatione.

Ad *primam probationem secundae partis,* quae est Scoti, patet ex dictis, quod ad propositionem *per se primo modo,* in hac materia non requiritur ut praedicatum sit de ratione subiecti absolute, sed sufficit ut dicat essentiam et naturam suppositi importati per subiectum, tamquam habentis esse subsistens in ipsa, et sit de ratione ipsius inquantum est eius suppositum.

Ad *secundam probationem*: — *Dicitur primo,* quod dato etiam quod subiectum non esset per se unum, adhuc propositio posset esse per se, sicut et ista: *homo albus est animal;* ut dicitur *3, Sent. dist. 10, quaest. 1, art. 2.* — Dicitur *secundo,* quod Christus dicit quid per se unum, inquantum plures naturae importatae hoc nomine, Christus, non sunt unitae per accidens in uno supposito, sed per se, utpote habentes unum esse, quod est esse divinum.

CAPUT XLVI

QUOD CHRISTUS NATUS EST DE SPIRITU SANCTO

Sextum quod praemittit sanctus Thomas, est, quod

Formatio corporis Christi licet toti Trinitati sit communis, convenienter tamen Spiritui Sancto attribuitur.

Primo probatur *ex consequentia ad Verbi incarnationem.* — Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: Sed haec fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur; Ergo et per Spiritum Filii Dei convenienter eius carnis formatio dicitur facta. — Probatur *maior ;* quia sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnatiouem autem nobis sensibile factum est.

Secundo probatur *ex convenientia ad generationem humanam.* — Virtus activa quae est in semine humano ad se trahens materiam, quae fuerit a matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse et album : Ergo etc.

De materia huius rationis satis in praecedentibus est dictum, scilicet in hoc libro, Cap. 45, et lib. II, Cap. 57, et 89.

Tertio probatur *ex convenientia ad causam moventem ex parte Dei.* — Causa movens ad incarnationem Verbi nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitatem personae copulare : Sed in divinis Spiritus Sanctus est, qui procedit ut amor ; Ergo etc.

Quarto probatur *ex causa se tenente ex parte humanae naturae.* — Solet in Sacra Sriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem maior est gratia homini collata, quam quod Deo in persona uniretur : Ergo etc.

Ad evidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomae, *3, Sent. dist. 4, quaest. 1, artic. 1,* et est de mante Dionysii, *2, cap. de div. nom.,* quod omnis operatio Dei in creaturam, convenit quidem toti Trinitati, sed tamen unaquaeque

magis huic personae, quam illi est appropriabilis, secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Unde cum bonitas Spiritui Sancto approprietur, illa opera in quibus praecipue divina bonitas manifestatur, convenienter Spiritui Sancto attribuuntur: de horum autem numero est assumptio humanae naturae in unitatem divinae personae, cum hoc sit supra omne debitum, et conditionem naturae humanae. Propterea bene dictum est in conclusione, quod licet formatio corporis Christi toti Trinitati sit communis, convenienter tamen Spiritui Sancto attribuitur.

Advertendum quoque, quod idcirco de sola formatione corporis Christi facit sanctus Thomas mentionem, quia ut dicitur *3, p. quaest. 32, artic. 1.* opus conceptionis quod est commune tribus personis efficienter, secundum aliquem particularem modum singulis personis attribuitur; nam Patri attribuitur quantum ad auctoritatem quam habet respectu Filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi humanam naturam assumpsit; Filio autem attribuitur quantum ad ipsam carnis assumptionem: sed Spiritui Sancto quantum ad ipsam corporis assumpti formationem.

CAPUT XLVII

QUOD CHRISTUS NON FUIT FILIUS SPIRITUS SANCTI SECUNDUM CARNEM

Septimum quod praemittit S. Thomas est, quod

Quamvis Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen Spiritus Sanctus dici Pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater eius.

Primo probatur: Quia Spiritus Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem.

Advertendum, quod haec ratio procedit ex hoc supposito, quod filius generatur de substantia generantis, idest ex semine quod habet virtutem ex forma generantis, et est in potentia ad substantiam sive naturam ipsius, ut exponit S. Thomas, *1. p, q. 119, art. ult. ad 1:* quamvis etiam hoc possit intelligi, quia semen patris quod est substantia eius, non quidem sicut actu pars, sed sicut in proxima dispositione ad hoc, ut sit pars eius, transit in substantiam filii secundum aliquorum opinionem.

Secundo: Quia esset hoc inductivum in errorem hunc, quod Christus esset duo filii, et consequenter quod in Christo essent duae personae, cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam. — Probatur *prima sequela:* quia Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est Filius Dei Patris, et ipsum Spiritus Sancti filius esse non potest.

Tertio: Quia auctoritas Patris in divinis et nomen ad personam aliam trasferretur, scilicet ad Spiritum Sanctum, quod est inconveniens.

Advertendum, quod non solum non est absolute verum Spiritum Sanctum esse patrem Christi, propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione: *inquantum homo,* quod significavit S. Thomas cum dixit, ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc resultat **dubium** praecipue contra *secundam rationem.* — Si enim quia Verbum Dei non potest esse filius Spiritus Sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicatur filius Spiritus Sancti secundum humanam naturam; eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae Virginis, quia cum Verbum Dei non possit esse filius Beatae Virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, et *dicitur primo,* quod non est eadem ratio de Spiritu Sancto, et de Beata Virgine, quia unum filium esse a duobus patribus, est impossibile; et ubi ponatur Christum habere pro patre personam Patris in divinis, et personam Spiritus Sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios; unum autem filium esse duorum, quorum unum sit pater, et alterum sit mater, non inconvenit. Ideo si ponatur Christum esse filium Dei Patris et Beatae Virginis, non sequitur quod sit duo filii.

Cum autem *dicitur,* quod nec etiam Beatae Virginis Verbum Dei filius esse potest: — *Dicitur* quod hoc non est verum, quia ad hoc quod aliquis sit filius alicuius tamquam matris, sufficit ut illa materiam in conceptione ministret, et sit eiusdem speciei secum; hoc autem egit Beata Virgo in conceptione humana Verbi Dei, et est eiusdem speciei cum ipso, inquantum est homo. Ideo potest Verbum Dei dici eius filius secundum conceptionem humanam. Ad hoc autem, ut quis dicatur filius alicuius tamquam patris, requiritur, ut ab ipso esse accipiat, ut dicitur, *3, Sent. q. 1, art. 2.* Verbum autem Dei etiam secundum generationem humanam non habet esse ab alia persona divina, quam a Patre, quia non habet aliud esse quam esse divinum: ideo nullo modo potest dici filius Spiritus Sancti.

Dici secundo potest, quod illam rationem non inducit S. Thomas ad ostendendum simpliciter falsum esse, quod Spiritus Sanctus sit patet Christi; sed cum hoc probatum sit per primam rationem, ostendit hoc, etiam si esset verum, non esse dicendum propter periculum et occasionem erroris; quia licet posset aliquis dicere non esse inconveniens ut Christus unus existens secundum suppositum sit filius Dei Patris secundum deitatem, Spiritus Sancti autem secundum humanitatem, multi tamen considerantes filii nomen ad personam pertinere, et Verbum Dei non esse filium Spiritus Sancti secundum divinitatem, si Christus ponatur filius Spiritus Sancti, faciliter in hunc errorem labi possent, quod in Christo praeter personam Verbi esset alia persona humana secundum quam diceretur Spiritus Sancti filius. Hoc autem non ita facile

existimari potest, si ponatur Christus filius Beatae Virginis, quia ut dictum est, non apparet inconveniens, ut is qui est filius Patris aeterni, sit etiam filius Beatae Virginis per assumptionem humanitatis ex ea.

Attendendum autem, quod non solum Christus non potest dici filius naturalis Spiritus Sancti, sed nec etiam filius eius per gratiam, aut per creationem dici potest. — Ratio huius est, secundum S. Thomam, *3, p. q. 32, art. 3;* et *3, Sent.,* loco praeallegato, quia quando aliquid dicitur de altero secundum perfectam rationem, nullo modo dicitur de ipso secundum rationem imperfectam, aut cum determinatione diminuente: sicut Sortes qui naturaliter et perfecte dicitur homo secundum propriam hominis rationem, numquam dicitur homo pictus. Unde cum Christus dicatur naturalis Filius Dei, et secundum perfectam rationem filiationis, non poterit dici filius Dei per gratiam, aut per creationem.

CAPUT XLVIII

QUOD NON EST DICENDUM CHRISTUS EST CREATURA

Ultimum quod praemittit sanctus Thomas est, quod

Quamvis humana natura a Verbo assumpta, sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enunciari Christum creaturam esse; licet possit dici cum hac additione: secundum quod homo, vel secundum humanam naturam.

Probatur prima pars sic: Creari in natura rationali est hypostasis vel personae: Sed in Christo non est persona, vel hypostasis creata: Ergo etc. — Probatur *maior:* Creari est eius quod habet esse subsistens, cum creari sit fieri, fieri autem terminetur ad esse simpliciter quod est rei subsistentis, non autem formae, vel partis, nisi secundum quid. Sed huiusmodi est individuum completum in genere substantiae quod in natura rationali est hypostasis vel persona: Ergo etc. — *Minor* vero probatur; quia in Christo non est alia hypostasis, vel persona, quam Verbi Dei, quae est increata.

Pro declaratione vero **secundae partis** conclusionis *notat* S. Thomas, quod licet propter partes et accidentia, de subiecto quod est individuum de genere substantiae, non dicatur fieri simpliciter quod est proprium eius, sed solum secundum quid; quaecunque tamen consequuntur naturaliter ad accidentia, vel ad partes secundum propriam rationem, simpliciter de subiecto praedicantur, ut ut videns de homine, ratione oculi, et huiusmodi. Et sic ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enunciari de Christo, ut quod est homo, quod est visibilis etc., quod autem est personae proprium, de Christo non enunciatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa, vel subintellecta.

Pro declaratione eius quod dicitur: *fieri terminari ad esse simpliciter,* advertendum quod loquitur S. Thomas de fieri simpliciter et absolute, scilicet absque aliqua additione, ut cum dicitur absolute hoc fit, non autem de fieri hoc, ut cum dicitur, homo fit albus, quod est fieri secundum quid.

Sed occurrit **dubium.** — Videtur enim esse contradictio in verbis S. Thomae. Nam inquit, quod fieri est proprium individui

de genere substantiae et hypostasis; ex quo vult habere quod creari sit proprium individui et hypostasis; quod humanae naturae in Christo non convenit fieri neque creari; et consequenter quod Christus non potest dici creatura; et tamen ponit humanam naturam assumptam a Verbo esse aliquam creaturam, et Christum dici posse creaturam cum hac additione: *secundum quod homo, sive secundum humanam naturam;* et sic videtur dicere contradictoria, scilicet quod humana natura in Christo sit creatura, et quod non sit creatura.

Respondetur, quod nulla est contradictio; quia cum dicitur: fieri et creari esse proprium hypostasis vel personae, non accipitur proprium pro eo quod alicui soli convenit, sed pro eo quod convenit alicui primo et per se: fieri enim et creari primo et per se convenit individuo completo, et subsistenti, sicut et esse, quia ipsum est, quod est proprie, secundario tamen convenit etiam naturae et parti. Unde humana natura in Christo dicitur quidem creatura secundario, inquantum habet esse suo modo post non esse, non autem dicitur creatura primo et per se, sicut res per se subsistens, cum non habeat esse nisi in supposito divino; et quia aliquo modo est creatura, ideo convenienter potest dici, quod Christus secundum quod homo est creatura, quia cum omnes conditiones humanae naturae sive primo sive secundario sibi conveniant, possunt de Christo praedicari cum hac additione: *secundum quod homo.*

Ad evidentiam declarationis secundae partis conclusionis considerandum est, ut ostenditur *3, Sent. d. 11, q. 1, art. 3,* quod intentio S. Thomae est: *quaedam* partibus sic convenire, quod non sunt nata convenire supposito et toti, sicut crispitudo convenit capillis; et haec dicit S. Thomas hoc loco, naturaliter consequi ad partes secundum propriam rationem: *quaedam* vero sic conveniunt partibus, quod etiam nata sunt convenire toti et supposito, sicut albedo. A primis dispositionibus natum est denominari totum, et suppositum simpliciter: dicimus enim absolute hominem esse crispum, si habeat crispos capillos. A secundis vero non est natum denominari totum simpliciter, sed tantum secundum quid et cum explicatione partis: non enim si aliquis habeat dentes albos, dicitur simpliciter albus, sed bene dicitur albus secundum dentes. Quia ergo fieri et creari ita convenit humanae naturae, sicut et accidentibus et partibus, quod etiam convenit individuo subsistenti, immo est proprium sibi, idest prius et principalius convenit individuo et supposito; propter fieri humanae naturae et creari non potest dici simpliciter fieri Christus et creari, sed bene secundum quid, et cum hac additione: *secundum quod homo.*

Ex his *patet* fundamentum huius conclusionis esse, quia si simpliciter diceretur Christus esse creatura, significaretur suppositum

importatum nomine Christi, quod est suppositum aeternum et divinum, esse creaturam; quia creari natum est primo et principaliter convenire supposito in rebus creatis, et non tantum formae, cui non est natum convenire nisi secundario. Sed si dicatur Christus esse creatura secundum quod homo, non significatur ipsum esse creaturam, sed tantum humanam naturam in ipso existentem esse creaturam, sicut cum dicitur: homo est albus secundum dentes: nihil aliud significatur quam quod eius dentes sunt albi.

Unde *rationes Scoti, 3, Sent. dist: 11, q. 1,* adductae a Capreolo *d. 11, 3, Sent.,* licet eas non inducat Scotus directe contra S. Thomam, nihil contra nos concludunt.

Cum enim *dicitur primo,* quod sicut Christus dicitur mortuus, cum tamen mortuum dicat non esse post esse, ita videtur non repugnare sibi ut sit creatura, in quo importatur habere esse post non esse.

Respondetur, quod mortuum cum dicitur de Christo, non importat non esse Christi post esse; quia suppositum divinum pro quo supponit hoc nomen, Christus, non amisit esse simpliciter per mortem, sed esse hominem, idest desiit esse illius suppositi habere, respectu unionis personalis ad naturam humanam.

Cum *dicitur secundo,* quod mortale et immortale quae de Christo dicuntur, ita repugnant formaliter, sicut creatum et increatum.

Respondetur, quod non est simile de mortali et immortali, et de creato ac increato; quia creatum ita natum est convenire supposito in creaturis, sicut et naturae, immo magis, ut superius est ostensum; ideo cum suppositum Christi non sit creatum, non potest dici quod Christus sit creatus; sed immortale est proprietas corporis animati, et humanae naturae in Christo quae est aliquo modo eius pars, inquantum suppositum Christi in duabus naturis subsistit: ideo potest de Christo dici quod sit mortalis: a proprietate enim partis natum est denominari totum, sicut a crispitudine capillorum homo dicitur crispus.

Cum *dicitur tertio,* quod sicut repugnat divinae naturae esse creaturam, ita et humanae esse creatorem, et tamen dicitur absolute, quod Christus est creator.

Respondetur, quod non est simile de creatore et creatura, quia esse creaturam repugnat et divinae naturae, et eius supposito, et propterea non potest de nomine supponente pro tali supposito dici absolute; sed esse creatorem, licet repugnet naturae humanae, non tamen repugnat supposito divino in ea subsistenti: ideo de hoc nomine, Christus, quod pro supposito huiusmodi supponit, dici absolute potest.

Arguit etiam *Durandus* apud Capreolum, *3, Sent. d. 11, q. 1,* quia generari est fieri simpliciter, et natum est convenire tam supposito, quam naturae, et tamen dicitur Christus absolute genitus.

Sed *dicitur primo,* quod generari est fieri simpliciter, ubi per generationem aliquod novum suppositum constituitur in esse, non autem ubi aeternum suppositum trahit ad esse suum aliquam naturam, sicut accidit in Christo. — *Dicitur secundo*, quod aliter loquendum est de generari, et aliter de creari, quia licet utrumque natum sit convenire tam supposito, quam naturae, tamen generari non convenit supposito, nisi ratione naturae quae est formalis terminus generationis ; et ideo ad hoc ut suppositum dicatur simpliciter generari, oportet ut per generationem habeat naturam, et formam, et si accipiat naturam, hoc sufficit ad hoc ut dicatur simpliciter generari : creari autem convenit supposito ratione ipsius esse, quod est formalis terminus creationis; et ideo ad hoc ut suppositum dicatur simpliciter creari, necesse est, ut accipiat esse per creationem, et si esse accipiat, hoc sufficit ad hoc ut dicatur simsimpliciter creari. Quia ergo suppositum divinum accepit humanam naturam ex Virgine, ideo dicitur simpliciter Christus esse genitus; quia vero non accipit esse per incarnationem, ideo non dicitur creatus nisi cum hac additione : *secundum humanam naturam.*

Unde illa propositio : *quando aliquid natum est convenire parti et toti, non dicitur de toto ex eo quod conveniat parti ;* habet veritatem de eo quod natum est convenire utrique illorum tamquam subiecto, sicut creatio ; non autem de eo quod natum est convenire uni tanquam subiecto, alteri vero tanquam termino formali, sicut generatio : quando enim dicitur forma generari, tamquam terminus formalis generationis, suppositum suscipiens talem formam dicitur generari per modum subiecti, et tamquam id quod generatur, ex eo quod talem formam accipit. Repugnat enim quod aliqua forma sit ormalis teruminus generationis, et quod acquirens talem formam fnon generetur.

CAPUT XLIX

SOLUTIO RATIONUM CONTRA INCARNATIONEM SUPERIUS POSITARUM.

Positis iis, quae erant necessaria ad solutionem eorum, quae contra incarnationem sunt inducta (cap. 40), accedit S. Thomas ad eorum brevem solutionem.

Ad primum enim patet, quod *consequentia* est *falsa;* quia non est sic intelligenda incarnatio quasi Verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma, sed modo supra exposito.

Ad secundum etiam *negatur consequentia*: — *Ad probationem dicitur*, quod per huiusmodi assumptionem non est aliqua mutatio facta in Verbo Dei, sed solum in humana natura assumpta, secundum quam Verbum dicitur naturaliter genitum, et natum.

Advertendum ex doctrina S. Thomae *3, Sent. d. 5, q. 1, art. 1, ad 1*, quod sicut in illis in quibus non est mutua relatio realis, aliquid incipit dici quod prius non dicebatur, nulla mutatione circa ipsum facta, sed tantum circa alterum, sicut aliquid incipit esse scitum non per sui mutationem, sed per mutationem scientis; ita cum Deus non referatur realiter ad creaturam, sed relative ad ipsam dicatur propter relationem realem in ea existentem; dicitur Deus noviter aut novo quodam modo uniri humanae naturae per incarnationem, non per sui mutationem, sed per mutationem humanae naturae assumptae.

Ad tertium, *negatur consequentia. — Ad probationem* dicitur, quod assumptum illud habet veritatem quando hypostasis ex natura subsistentiam habet, Verbum autem Dei non habet subsistentiam ex humana natura, sed magis ipsam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit.

Ad quartum dicitur, quod unius rei subsistentis est tantum unum *quod quid est,* sive una natura, per quam simpliciter esse

habet, et sic Verbum Dei habet esse simpliciter per divinam tantum naturam, non autem per humanam habet esse homo.

Advertendum, quod in rebus creatis, unius rei subsistentis est tantum unum *quod quid est,* et una natura, quia unum suppositum non subsistit nisi in una natura, et per illam habet esse simpliciter. In Christo autem sunt plures naturae, et plura *quod quid est,* quia eius suppositum in duabus naturis substantialiter subsistit; sed verum est, quod per unam tantum naturam, et per unum *quod quid est,* scilicet per divinam, habet esse simpliciter, non autem per humanam, quia haec non est constitutiva suppositi sicut divina, sed magis ab ipso supposito trahitur ad esse divinum personale.

Ad quintum dicitur, quod utique natura per quam Verbum subsistit, non potest esse aliud quam ipsa persona Verbi, sed dicitur quod subsistit per naturam divinam, non autem per humanam: ideo ratio non sequitur.

Ad sextum patet per idem. — Dicitur enim quod hypostasis est minus simplex, quam natura per quam constituitur in esse, *vel re,* cum non est sua natura, *vel intellectu,* cum est sua natura. Hypostasis autem Verbi Dei non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit, sed tantum, ut per eam sit hic homo; ideo non oportet ut sit simplicior Verbo, inquantum est Verbum, sed solum inquantum est hic homo.

Advertendum, quod natura constituere suppositum simpliciter, est esse id quo suppositum habet ut absolute dicatur esse; et quia hoc non fit nisi dando esse formaliter supposito, ideo ad hoc quod natura dicatur suppositum constituere, oportet ut illi det esse formaliter; naturam autem humanam dare supposito, ut sit hic homo, est esse id quo suppositum dicitur hic homo; et quia hoc fit dando supposito, ut sit individuum humanum; ideo ipsam facere ut suppositum sit hic homo, est esse id quo suppositum habet, ut sit quoddam individuum hominis. Quia ergo humana natura non dat Verbo Dei esse per quod simpliciter est, cum ipsa non habeat proprium esse, sed sit per esse divinae personae, dat autem ipsi Verbo quod sit quoddam individuum humanum, eo quod ipsa sit individua et singularis; ideo bene dicitur quod per ipsam non datur Verbo, quod sit simpliciter, sed tantum quod sit hic homo.

Ad septimum, per idem etiam patet. — Dicitur enim quod non oportet hypostasim Verbi Dei esse simpliciter constitutam per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo, cum solum sic per humanam naturam constituatur.

Ad octavum, *negatur consequentia;* quia quod anima et corpus in Christo non constituant aliam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, sed ad maiorem dignitatem, cum unumquodque melius esse habeat cum suo digniori unitur, quam cum per se existit. — *Declaratur* exemplo

animae sensibilis habentis nobilius esse in homine quam in aliis animalibus.

Ad nonum dicitur, quod ex hac anima et ex hoc corpore in Christo non est constituta alia persona, sed sunt ad personalitatem Verbi assumpta.

Ad decimum. — *Dicitur primo,* quod hic homo, qui est Christus, est hypostasis quaedam, non tamen alia, quam hypostasis Verbi Dei: unde cum dicitur, *hic homo,* ipsum Verbum supponitur. — *Dicitur secundo,* si haec obiectio ad humanam naturam transferatur, quod nec etiam in Sorte, vel Platone humana natura est hypostasis, sed id quod in ea subsistit. — *Dicitur tertio,* quod quamvis humana natura in Christo sit substantia et particularis, non tamen dicitur secundum illam significationem qua hypostasis est particularis substantia; quia hypostasis iuxta divisionem Philosophi dicitur substantia, prout suppositum in genere substantiae dicitur substantia, non tamen prout *quod quid est* et natura substantia dicitur; unde nec etiam partes alicuius substantiae hoc modo dicuntur substantiae particulares, aut hypostases, quia nec sunt per se subsistentes, sed subsistunt in toto, nec sunt substantiae completae.

Advertendum, intentionem huius *tertii dicti* esse, quod substantia particularis *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* ut idem est quod substantia prima condivisa a Philosopho contra substantiam secundam; et tunc substantia particularis idem est quod suppositum, et per se subsistens atque completum in specie. — *Alio modo,* ut distinguitur contra substantiam communem et universalem, sive substantia particularis per se subsistat, sive in alio sit. *Primo modo,* hypostasis dicitur substantia particularis, non autem humana natura in Christo. Sed *secundo modo,* et ipsa humana natura dicitur substantia particularis, atque etiam unaquaeque pars eius.

Ad undecimum, *negatur consequentia.* Quia aequivocatio non inducitur ex diversitate suppositionis, sed ex diversa forma significata per nomen. Unde cum hoc nomen, homo, de Christo et aliis hominibus dictum, semper eandem formam significet, scilicet humanam naturam, licet secundum quod pro Christo sumitur, supponat hypostasim increatam, secundum vero quod sumitur pro aliis, supponat hypostasim creatam, univoce praedicatur de ipsis.

Ad duodecimum dicitur, quod hypostasis Verbi non dicitur esse suppositum humanae naturae, quasi subiiciatur ei, ut formaliori, quod utique oporteret dici si per ipsam simpliciter constitueretur in esse, sed prout eam ad sui substantiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Ad ultimum, *negatur consequentia;* quia sic Verbum humanam naturam assumpsit, ut vere sit homo, quod est esse

in genere substantiae, accidentia autem esse substantiale non conferunt.

Advertendum, quod cum *dupliciter* accipiatur esse, scilicet pro *esse* actualis *existentiae,* et pro *esse essentiae,* quod est ipsamet essentia, cum vult S. Thomas, humanam naturam conferre Verbo divino esse substantiale, accipitur esse *secundo modo;* et est sensus: quod confert sibi esse hominem, inquantum per ipsam Verbum dicitur esse homo, sicut et per humanam naturam Sortes esse homo dicitur.

Attendendum etiam, quod ex ista responsione vult habere S. Thomas illam praepositionem: *Quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter;* habere veritatem duntaxat quando tale quod sic advenit, non confert esse substantiale; modo exposito. In *Tertia* vero *parte, q. 2, art. 6, ad 2,* et *3, Sent. d. 6, art. ult. ad 2*, dicitur quod habet veritatem nisi tale trahatur in communionem illius esse completi. Unde in resurrectione corpus adveniens animae rationali, non advenit illi accidentaliter, quia assumetur ad idem esse. — Sed una istarum interpretationum alteram infert. Si enim aliquid dat alicui, ut sit tale substantialiter, puta homo, necesse est ut habeat idem esse cum ipso; et ideo si non habet veritatem dicta propositio, quando adveniens post esse completum confert esse substantiale, nec etiam habet veritatem quando ad communionem illius esse completi trahitur.

CAPUT L

QUOD PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR A PRIMO PARENTE IN POSTEROS

Postquam ostendit S. Thomas non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione fidei praedicat; consequenter vult ostendere quod etiam fuit conveniens Filii Dei humanam naturam assumere.

Circa hoc autem *duo* facit — quia enim huius convenientiae rationem Apostolus ad Romanos, V, 19, assignare videtur ex peccato originali quod in omnes pertransiit. (1) — *Primo,* de peccato originali agit. *Secundo,* de convenientia incarnationis, Cap. 53.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* contra Pelagianos haereticos peccatum originale negantes, ostendit homines cum peccato originali nasci. *Secundo*, quasdam removet obiectiones, Cap. sequenti.

Attendendum autem, ut sciatur *quid nominis* peccati originalis, (nam de *quid rei* inferius tractabitur) quod nomine peccati originalis intelligimus quendam naturae defectum, habentem rationem culpae, quem dicimus hominem a sua origine et generatione contrahere, propter quod originale peccatum dicitur, quasi videlicet ab ipsa hominis origine contractum.

Probat igitur sanctus Thomas omnes homines cum huiusmodi peccato nasci, et **arguit** sic:

Primo : In quocumque invenitur necessitas moriendi, necesse est ut inveniatur aliqua culpa : Sed haec necessitas invenitur in omni homine a principio suae nativitatis, unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur: Ergo in eis est aliquod peccatum ; non autem

(1) *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* (Rom. V, 19).

actuale; quia non habent pueri usum liberi arbitrii: Ergo per originem traductum. — Probatur *maior:* mors et necessitas moriendi est homini pro peccato inflicta: poena autem non infligitur nisi pro culpa; ergo etc. — Probatur *maior:* quia Genesis II, 14, dicitur: *In quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Quod intelligitur, idest, necessitati mortis eris addictus. Frustra autem hoc diceretur, si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet.

Adverte cum dicitur: *in omni homine inveniri necessitatem moriendi a principio suae nativitatis;* quod nomine nativitatis non intelligitur sola nativitas ex utero, quae est quando homo de ventre matris egreditur, sed intelligitur de nativitate in utero, quae etiam dicitur conceptio, quando scilicet anima intellectiva corpori organizato coniungitur.

Attendendum secundo, quod per institutionem naturae humanae *duo* possumus intelligere: aut scilicet *productionem* ipsius quantum ad principia essentialia ipsius naturae; et sic homini convenire necessitatem moriendi ex institutione suae naturae, est eam sibi convenire ex aliquo principiorum essentialium ex quibus natura humana est instituta et composita: aut *productionem* ipsius quantum ad illum statum in quo primo Deus ipsam instituit; et sic hominem habere necessitatem moriendi ex institutione suae naturae, est hanc sibi convenire in illo statu, in quo Deus ipsam primo instituit; sive, stantibus omnibus eius conditionibus cum quibus eam Deus condidit, et creavit. Cum ergo vult sanctus Thomas hominem non habuisse necessitatem moriendi ex institutione suae naturae, sed ex peccato ipsam incurrisse, accipitur institutio naturae secundo modo. Ut enim inferius declarat, licet homo ex conditione sui corporis necessitatem moriendi habeat, ipsum tamen cum dono originalis iustitiae creavit, per quam ab huiusmodi necessitate moriendi liberabatur.

Advertendum quoque ex hoc processu sancti Thomae, quod necessitas moriendi ponitur poena peccati primi parentis et originalis peccati in nos transfusi, non autem poena necessitatis habendi peccatum, et quod ubi invenitur haec poena, oportet peccatum inveniri. — Ideo non videntur bene interpretari sancti Thomae positionem, qui dicunt peccatum originale sic proportionari morti, quod tantum necessitas moriendi correspondeat necessitati habendi peccatum, et quod sicut non spectat ad fidem, an singuli moriantur actualiter, an aliquis divina dispositione non moriatur, ita non spectat ad fidem, an aliquis ex speciali praerogativa gratiae non incurrat actualiter originale peccatum. — Quaeritur enim ab istis, quid peccato originali inexistenti repondeat pro poena, an scilicet *actualis mors,* an *necessitas moriendi.* — Si dicatur quod *actualis mors,* sequitur quod in omnibus qui actualiter moriuntur, peccatum originale sit: et sic non poterit dici esse secundum fidem

quod aliquis moriatur, et sit absque peccato originali; quod tamen necesse habent isti concedere. Et praeterea hoc videtur esse contra mentem S. Thomae, qui et hic, et *1. 2, q. 81, art. 3, ad 1,* et *de Malo, q. 4, ar. 6, ad 2,* videtur tenere, quod poena corporalis peccati originalis sit primo et per se necessitas moriendi, sive obligatio ad mortem, ad quam homo aliquando pervenit, nisi sibi ex divina misericordia relaxetur. — Si dicatur quod *necessitas moriendi,* sequitur, cum poena iuste non infigatur nisi pro culpa, quod in quocumque est huiusmodi necessitas moriendi, est etiam culpa: sed omnes seminaliter ab Adam propagati, etiam secundum istos, incurrunt necessitatem moriendi secundum fidem; ergo et omnes secundum fidem actualiter peccatum originale contrahunt.

Praeterea, ista obligatio habendi peccatum non potest convenire homini nisi quando est; tum quia quod non est, ad nihil obligatur; tum quia a sua origine et nativitate dicitur homo contrahere peccatum originale, sive esse peccato obnoxius. Constat autem quod a sua nativitate homo habet esse; aut ergo est ad habendum in illo instanti in quo anima infunditur corpori, et in quo homo primo esse dicitur; aut post. — Si ad habendum in illo instanti in quo generatur, et primo est, ergo si quis per gratiam non incurrat in illo instanti peccatum, in illo instanti non erit obligatus. Si enim tibi teneor solvere centum aureos die crastina, et illos mihi donas, et non vis ut die crastina restituam, non ero tibi amplius debitor die crastina. Non ergo talis, qui ex gratia non incurrit peccatum, habet ex sua generatione debitum habendi peccatum, ut isti dicunt. — Si autem ista obligatio est ad habendum peccatum post instans conceptionis sive infusionis animae, ergo in primo instanti conceptionis suae homo non contrahit peccatum originale quo inficitur a sua generatione; quod est contra S. Thomam, *de Malo, q. 4, art. 6,* et alibi, et omnes alios dicentes, quod in ipsa animae infusione peccatum originale contrahitur ab iis in quibus originale peccatum ponitur.

Praeterea inquit S. Thomas, *4, Sent. d. 43, ar. 4, q. 1, ad 3,* quod non sequitur: si potest sine errore poni quod aliqui non moriantur, quod possit sine errore poni, quod aliqui sine originali peccato nascantur, quamvis mors sit poena peccati originalis; quia Deus potest ex misericordia relaxare poenam, ad quam obligatur ex culpa praeterita. Ubi patet quod loquitur de peccato actualiter existente, cui debetur poena; ergo non est secundum eius intentionem quod ita secundum fidem possit teneri aliquem sine peccato originali nasci, sicut potest teneri quod actualiter non sit mortuus. — Confirmatur, quia in Qq. *de Malo q. 4, art. 6,* tenet S. Thomas quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato.

An autem, absolute loquendo, possit Deus alicui seminaliter descendenti ab Adam concedere quod sine peccato originali conci-

piatur; dicendum est quod sic, ut videtur esse de mente S. Thomae dicentis, *3, Sent. d. 3, q. 1, ar. 1, ad 1*, quod Deus potuit parentes B. Virginis sic in statu viae curare, ut prolem suam sine originali peccato concipere possent.

Si autem *arguatur*: Potest Deus absolute concedere alicui ut absque originali peccato concipiatur; ergo non pertinet ad fidem, an quis sit in peccato conceptus, an absque peccato: — *Negatur consequentia:* quia licet illud Deus possit facere, non tamen manifestum nobis est, quod ipse faciat. Nam secundum fidem tenetur Christum per passionem suam et mortem esse omnium salvatorem et redemptorem, ut patet in multis locis Sacrae Scripturae, inquantum pro peccatis omnium, quantum in se est, fatisfacit: quod utique non esset verum, si quis sine peccato originali conciperetur. Unde sicut non valet ista consequentia: Deus absolute potuit salvare genus humanum absque Filii Dei incarnatione; ergo non spectat ad fidem quod Filius Dei propter salutem generis humani incarnatus sit, necne: ita nec praedicta consequentia tenet. Ubi enim in Sacra Scriptura aliquid traditur fieri pro communi regula, sicut traditur, quod omnes peccaverunt in Adam, non potest oppositum sine errore teneri, nisi Deum aliter fecisse in aliquo particulari praeter communem regulam constat, aut inquam per Sacram Scripturam, aut per Ecclesiae determinationem.

Per hoc autem non intendo, quod haeretici sint, tenentes Beatam Virginem etiam sine originali peccato conceptam; nam nondum est per Ecclesiam determinatum quid in hac re ad fidem pertineat; sed quod S. Thomae visum est ad fidem pertinere, quod omnes ab Adam seminaliter propagati peccatum originale contrahant et quod necessitas moriendi sit peccati originalis poena.

Secundo arguitur sic: Secundum Apostolum ad Rom. V, 12: *Per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt:* Sed hoc non intelligitur per modum imitationis: tum quia sic pervenisset peccatum et mors ad eos tantum qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis, quod excludit Apostolus ex verbis, quae subdit (v. 14: *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen,* etc.); ergo, intravit per unum hominem in modum originis: tum quia potius dixisset, per diabolum peccatum intrasse in mundum, sicut expresse dicitur Sapien. II, 24-25: *Invidia diaboli, mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Ad evidentiam primae rationis, contra falsam illam interpretationem, quae erat Pelagianorum (ut inquit S. Thomas super epistolas Pauli) considerandum est, quod illi dicuntur peccare ad imitationem peccati Adae, qui peccatum actuale committunt simile peccato Adae, quod fuit superbiae peccatum. Unde cum per peccatum quod per Adam intravit in mundum, intraverit etiam mors

tamquam poena, sequitur, ut optime deducit S. Thomas, quod ad eos tantum perveniat peccatum et mors, qui actuali peccato Adam imitantur: hoc autem constat esse falsum in infantibus, qui moriuntur, et nullum commiserunt actuale peccatum: ideo illa interpretatio non est ad Apostoli mentem, sed magis quod per originem et generationem hominis ab Adam seminaliter propagati peccatum in mundum intraverit.

Pro declaratione *secundae rationis* ad idem, quam S. Thomas ex Augustino contra Pelagianos sumpsit, attendendum est, quod si debet dici per aliquem, peccatum esse ingressum in mundum, inquantum peccantes eum imitantur, debet hoc attribui ei, qui primo peccavit, et neminem imitatur, sed eum imitantur omnes homines; hoc autem non potest dici de primo homine, quia ipse non peccavit primus inter creaturas intellectuales, sed diabolus, et ipse diabolum imitatus est peccando actuali peccato superbiae; ideo bene inquit S. Thomas, quod si de introitu per imitationem intellexit Apostolus, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum, quam per hominem.

Tertio. David inquit: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (Psal. L, 7): Quod non potest intelligi de peccato actuali: Ergo etc.

Quarto. Iob. XIV, 4, dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?* Ex quo datur intelligi aliquam immunditiam ad hominem pervenire ex immunditia humani seminis: Sed hoc oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur, cum praemittatur: *Et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium* (Iob. XIV, 3): Ergo etc.

« *Qua ratione dici possit originale peccatum in semine virtualiter esse.* »

Ad evidentiam huius quod dicitur: *in semine esse quandam immunditiam, ex qua, immunditia peccati in hominem pervenit:*

Considerandum est, quod cum peccatum originale sit quidam naturae defectus, et sit quaedam immunditia eius, inquantum est privatio originalis iustitiae, eo modo dicitur huiusmodi immunditia esse in semine paterno, quo in ipso est natura humana; in ipso autem est natura humana, non in actu, sed in virtute tamquam in instrumento, quia semen est instrumentum hominis generantis; ideo et culpa originalis, sive immunditia talis, non est actu in semine, sed tantum virtualiter tamquam in instrumento.

Considerandum secundo, quod *dupliciter* possumus intelligere peccatum originale esse virtualiter in semine. — *Uno modo,* quia in semine sit quaedam particularis virtus directe productiva huiusmodi peccati, per modum intentionis existens in ipso, non

autem habens esse firmum et permanens, et hoc modo videtur intelligere Capreolus *Secundo Sent. dist. 31.* — *Alio modo* possumus intelligere, quod in semine non sit particularis aliqua virtus, quae sit directe productiva peccati, cum peccatum ipsum non sit nisi privatio quaedam et malum; privatio autem non habeat causam productivam sui directe, sed defectivam, ut in pluribus locis ostendit S. Thomas, et superius (lib. III) est ostensum. Sed virtus quae est directe productiva naturae humanae per quandam concomitantiam, dicitur productiva peccati concomitantis talem naturam, inquantum illa virtus est imperfecta, utpote non valens naturam cum originali iustitia producere. — Et hoc modo alii Thomistae intelligunt peccatum originale esse virtualiter in semine, quod etiam mihi rationabilius videtur et conformius S. Thomae doctrinae. Nam *1-2, q. 81, art. 1, ad 3,* ostendens quomodo semen possit causare peccatum, ait quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute naturae humanae quam concomitatur talis culpa.

Sed contra hanc viam videtur esse, quod ait S. Thomas in Qq. *de Malo, q. 4, art. 1, ad 9.* Ibi enim tenet quod, peccatum originale est in semine secundum quandam eius intentionem. Ex quo videtur quod de mente eius in semine sit quaedam virtus productiva peccati habens esse intentionale.

Sed *respondetur,* quod non est mens ipsius in semine esse virtutem aliquam productivam peccati, sed esse in ipso quendam defectum et quandam privationem ex qua provenit ut natura humana, quae virtute seminis producitur, sit subiecta defectui et culpae. Dicitur autem huiusmodi defectus et privatio in semine, esse quaedam intentio peccati originalis, quia est quaedam eius similitudo secundum proportionem. Est enim privatio virtutis productivae naturae cum iustitia originali, sicut peccatum originale est ipsa privatio iustitiae originalis in natura. Quod autem ista sit mens S. Thomae patet, quia ibidem ait quod ex peccato primi parentis destituta est caro eius illa virtute, ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius.

Considerandum tertio, quod semen non solum est causativum immunditiae hominis secundum quandam concomitantiam, modo exposito, sed etiam in seipso quandam immunditiam habet; propter quod inquit S. Thomas, ex ipsius immunditia aliquam immunditiam ad homines ex ipso conceptu pervenire. Ista autem immunditia non habet rationem culpae, cum semen subiectum culpae esse non possit, sed cuiusdam defectus naturalis. Sic enim Adam a Deo institutus erat cum iustitia originali, ut posset eam per seminalem propagationem in alios transfundere, et per consequens in semine eius, virtus debebat esse instrumentalis iustitiae originalis

causativa; per peccatum autem, sicut Adam privatus est virtute supernaturali productiva iustitiae originalis, ita et semen eius tali virtute est privatum, et remanet cum sola virtute naturali sibi ex principiis naturae conveniente. — Defectus ergo talis virtutis supernaturalis debite haberi, considerata prima hominis institutione a Deo, dicitur seminis immunditia, ex qua provenit defective immunditia in hominem conceptum ex eo, sicut ex aliquo defectu virtutis in semine hominis leprosi contingit defectus leprae in prole: ut dicitur *Secundo Sent; dist 30, q. 1, ar. 2, ad 4.* Unde cum inquit S. Thomas: « oportet intelligi de immunditia peccati » cum dicitur quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum pervenit; hoc referendum est ad immunditiam hominis concepti, non autem ad seminis immunditiam.

Ex praedictis patet, rationes Scoti, *32, dist. Secundi Sent.*. quibus probat in semine non esse *qualitatem morbidam* productivam peccati, et etiam non esse in semine, aut in materia de qua formatur corpus prolis, huiusmodi virtutem peccati productivam; non procedere contra sanctum Thomam: quia neque talem qualitatem ponit in semine paterno, neque in semine matris, aut quacumque materia ponit virtutem peccati productivam, quocumque modo. — Et si aliquando inveniatur in eius scriptis dictum, animam a carne peccatum originale contrahere, tamquam a causa effectiva instrumentali, nomine carnis intelligendum est carnale semen paternum, et est intelligendum, ut exposuimus.

Quinto arg. Baptismus secundum communem Ecclesiae consuetudinem exhibetur pueris recenter natis. Ergo in eis est aliquod peccatum non actuale, quia carent usu liberi arbitrii. Ergo per originem traductum. — Probatur *consequentia;* quia cum baptismus sicut et alia sacramenta sint quaedam remedia contra peccatum, si oppositum consequentis staret cum antecedente, frustra pueris exhiberetur; quod in operibus Dei et Ecclesiae non est dicendum.

Si dicatur, quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo quis pervenire non potest sine baptismo, iuxta illud Ioann. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei;* — Hoc est vanum, quia nullus a regno Dei excluditur nisi per aliquam culpam, cum finis omnis rationalis creaturae sit ut ad beatitudinem perveniat, quae est in solo regno Dei, idest in ordinata societate eorum qui divina visione fruuntur: a fine autem suo nihil deficiat nisi propter aliquod peccatum.

CAPUT LI

OBIECTIONES CONTRA PECCATUM ORIGINALE

Posita determinatione veritatis circa peccatum originale, vult consequenter sanctus Thomas, quasdam obiectiones excludere.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ponit ipsas obiectiones. *Secundo* illis respondet, Capitulo sequenti.

Prima ergo **ratio** est: Quia peccatum unius, aliis non imputatur ad culpam, ut patet Ezech. XVIII, 19: *filius non portat iniquitatem patris.*

Secunda: Quia si dicatur unicuique in hoc imputari suum peccatum, non autem alterius, ex eo quod omnes in Adam peccante peccaverunt, ut videtur Apostolus dicere (Rom. V, 19): hoc non valet, quia illi qui ex Adam nati sunt, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum.

Tertia est: Quia si dicatur nos peccasse in Adam, eo quod originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura; hoc videtur impossibile, quia accidens non potest traduci nisi subiectum traducatur. Anima autem rationalis, quae est peccati subiectum, non traducitur in nos a primo parente, sed a Deo singillatim creatur in unoquoque.

Quarta est: Quia sequetur quod etiam Christus peccato originali subiectus fuerit, cum etiam ipse a primo parente originem duxerit.

Quinta est: Quia quod consequitur aliquod secundum suam originem naturalem, est naturale; quod autem est naturale alicui, non est peccatum in ipso.

Sexta: Quia si dicatur peccatum derivari per originem non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata; hoc stare non potest, quia defectus in opere naturae non accidit, nisi propter defectum alicuius naturalis principii: non est autem attendere alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine.

Septima est: Quia peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non fiunt semper vel frequenter.

Octava est: Quia origo humana cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat ratione, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae; et consequenter, nec defectus per vitiatam originem in prole proveniens, potest habere rationem culpae, cum effectus suis causis sint conformes.

Nona est: Quia cum secundum Dionysium (*de Div. Nom. cap. 4*) naturae bonum per peccatum non tollatur, et generatio sit actus naturae; non potuit per peccatum primi hominis vitiari humanae generationis origo.

Decima est: Quia in his quae non pertinent ad rationem speciei, non oportet filium parentibus assimilari; peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, cum sit corruptio naturalis ordinis.

Undecima est: Quia filii magis assimilantur proximis parentibus, quam remotis: contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato, et quod in actu generationis nullum peccatum committatur.

Duodecima est: Quia sequitur quod etiam iustitia et satisfactio Adae per eum ad alios transivit, cum maioris virtutis sit bonum in agendo, quam malum.

Ultima est: Quia pari ratione etiam peccata aliorum parentum deveniunt ad posteros; et sic posteriores semper sunt magis onerati peccatis.

CAPUT LII

SOLUTIO OBIECTIONUM POSITARUM

Ad horum solutionem, *Primo* praemittit sanctus Thomas quoddam necessarium. *Secundo* respondet unicuique singillatim.

Praemittit ergo, quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent; scilicet, et poenae corporales, ut est mors, et alia quae ordinantur ad ipsam, puta fames, sitis, et huiusmodi; et poenae spirituales, ut est debilitas rationis, ex qua contingit, ut difficulter perveniat ad veri cognitionem, et faciliter labatur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non possit.

Si fortassis dicitur huiusmodi defectus non esse poenales, sed naturales ex necessitate materiae provenientes, quia corpus humanum est ex contrariis compositum, et sensibilis appetitus in delectabilia secundum sensum movetur, quae quandoque sunt contraria rationi, et intellectus possibilis est in potentia, et natus acquirere intelligibilia ex sensu:

Si quis recte consideret, satis probabiliter poterit existimare, divina providentia praesupposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, Deum, superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxisse, ut ei dominaretur, et omne impedimentum, ex defectu naturae contingens, eius spirituali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet credatur animam tali esse conditione corpori coniunctam, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae per quam corpus vivit; et similiter rationem in homine appetitui sensitivo, et viribus sensitivis sic coniungi, quod ab eis non impediatur, sed magis eis dominetur.

Ideo secundum fidei doctrinam ponimus hominem a principio, taliter esse institutum, ut quamdiu ratio esset Deo subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab animae subiectione impediri non posset, Deo et sua gratia defectum naturae supplente; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires ratione repugnarent, et corpus vitae contrarias passiones

susciperet. Ex quo infertur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini esse videantur, considerata inferiori parte naturae humanae, considerata tamen divina providentia, et dignitate partis superioris, satis probabiliter probari posse esse poenales, et sic genus humanum alicui peccato originaliter esse subiectum.

Advertendum, quod S. Thomas ait, *satis probabiliter* praedicta probari posse, ut ostendat ea quae secundum fidem de peccato originali, et eius poena tenentur, contra rationem non esse, sed aliqua etiam probabili ratione probari posse, supposita divina providentia, quam veri Philosophi non negant.

Advertendum quoque, quod bene dictum est, praedictos effectus poenales esse, considerata divina providentia, et superiori parte; quia per divinam providentiam collatum est primo homini supernaturale beneficium a sua institutione; privari autem eo quod etiam gratis est concessum, poenale est, ut dicitur *2, Sent. dist. 30, q. 1, art. 1.*

Istis praesuppositis, *respondet* S. Thomas ad obiectiones superius factas.

Ad primam quidem, *dicit primo,* quod aliter est in iis quae sunt unius individui, et aliter in iis quae sunt totius naturae speciei, cum plures homines, secundum Porphyrium, participatione speciei sint unus homo. Peccatum enim quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti: si quod autem peccatum ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens ut ex una propagetur in alterum, sicut et natura speciei.

Dicit secundo, quod cum peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, et malum sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est aliquod peccatum ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere: *Peccata* enim *actualia,* quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae; ideo personalia dicuntur, nec uno peccante alteri imputantur. *Peccatum* autem *primi hominis,* non solum peccantem destituit illo proprio bono, et personali, sed etiam bono ad naturam communem pertinente, scilicet hoc beneficio, quod inferiores vires perfecte rationi subiicerentur, ratio Deo, et corpus animae; quod beneficium a quibusdam *originalis iustitia* dicitur quia ratione se per peccatum, a subiectione Dei subtrahente, subsecutum est, quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur, nec animae corpus, non solum in primo peccante, sed etiam in posteris, ad quos originalis iustitia simul cum natura perventura erat. Ideo peccatum primi hominis et *personale* fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et *naturale,* inquantum

abstulit sibi, et suis posteris consequenter, beneficium toti humanae naturae collatum.

Dicit tertio, quod huiusmodi defectus etiam in aliis a primo parente rationem culpae habet, prout omnes homines computantur tamquam unus homo per participationem naturae communis; quia sic invenitur voluntarium huiusmodi peccatum, voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio. Existimantur enim in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut et in peccato personali diversae unius hominis partes.

Circa *primum dictum* responsionis advertendum, quod ea quae sunt propria unius hominis et unius individui, conveniunt sibi ut ab aliis individuis et personis distinguitur; quia, ut inquit S. Thomas, unus homo ab alio personaliter distinguitur: ea autem quae naturam communem consequuntur, conveniunt uni individuo, non secundum quod ab alio individuo personaliter distinguitur, sed secundum quod cum aliis convenit in natura, et cum illis habet unitatem. Propterea bene dictum est, quod aliter est in his, quae sunt unius individui, et aliter in his, quae sunt totius naturae speciei, propter unitatem omnium hominum in natura communi.

Circa *secundum dictum* considerandum est, quod *duplex* est ordo partium animae: Unus *habitualis,* secundum videlicet, quod inferior pars nata est et disposita sequi omnino motionem et imperium superioris. Alius est *actualis,* quando scilicet actualiter inferior pars movetur secundum convenientiam et motionem superioris partis. Cum ergo dicitur, quod peccata actualia et personalia adimunt ordinem partium animae in peccante, intelligitur non de habituali ordine, quia ille adimitur per peccatum originale, cum ad naturam pertineat, sed de actuali ordine qui ad personam pertinet, cuius est operari. Homo enim peccans operatur secundum inferioris partis inclinationem, non regulata ratione, cum tamen deberet ordinem rationis sequi.

Circa *tertium dictum* considerandum est, ut optime declarat S. Thomas, *de Malo, quaest. 4, art. 1,* quod aliquis homo singularis *dupliciter* considerari potest: *Uno modo,* inquantum est quaedam singularis persona. *Alio modo,* inquantum est pars multitudinis hominum quae per naturalem originem derivatur ab uno. — *Primo modo,* convenit sibi actus quem proprio arbitrio, et per seipsum facit. *Secundo,* vero *modo* potest sibi convenire actus quem non per seipsum facit, sed qui fit a capite huiusmodi multitudinis, inquantum huiusmodi; sicut et actus quod fit a principe collegii, ad unumquemque de collegio aliquo modo dicitur pertinere. Ista enim hominum multitudo sic ab uno per naturalem originem descendentium consideratur tamquam unus homo, cuius omnes

particulares homines sunt membra, et cuius ipse Adam est caput et principium movens. Quia ergo iustitiae originalis donum fuerat datum primo homini, non tanquam singulari personae, sed tamquam principio totius naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros, hoc donum ipse peccando amisit, et pro se, et pro sua posteritate. Et hic defectus habet rationem culpae in omnibus qui ab Adam seminaliter descendunt, ratione voluntarii peccati Adam ex quo processit, inquantum unusquisque consideratur ut membrum totius multitudinis hominum, cuius Adam est caput.

Comparatio ergo S. Thomae inter defectum hunc traductum in prolem, et actionem manus, tenet quantum ad hoc, quod sicut actio manus habet rationem culpae, inquantum manus est instrumentum hominis motum a primo principio motivo existente in homine, scilicet a voluntate, quae tamen non est in ipsa manu; ita et defectus naturae in hanc prolem per generationem deveniens, habet rationem culpae, inquantum hic homo genitus, est pars naturae humanae, in quam huiusmodi peccatum provenit voluntate primi parentis voluntarie peccantis. Et sic constat, quod tale peccatum dicitur in hoc homine voluntarium esse, non propria voluntate simpliciter, sed aliena, licet aliquo modo possit dici voluntarium propria voluntate, inquantum, cum sit pars multitudinis humanae, voluntas primi hominis potest dici uniuscuiusque voluntas aliquo modo, quantum ad ea quae pertinent ad naturam.

« *Quomodo privatio originalis iustitiae, habeat rationem culpae; et quomodo talis defectus sit voluntarius et peccatum.* »

Sed circa ea, quae hic dicuntur, **dubium** occurrit. — Non enim videtur verum huiusmodi defectum naturae habere rationem culpae, inquantum est voluntarius voluntate primi parentis: — 1) Tum quia magis videtur habere rationem poenae quam culpae. — 2) Tum quia non videtur quomodo sit voluntarius illa voluntate.

Primum ostenditur, quia privatio originalis iustitiae est defectus sequens ex peccato primi parentis; defectus autem proveniens ex peccato non habet rationem culpae. Unde S. Thomas *1-2, q. 85, art. 5,* ait quod subtractio originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae; et loquitur de subtractione passiva.

Secundum vero ostenditur, quia quod est praeter intentionem, non potest dici voluntarium: constat autem, quod Adam peccando non intendebat privationem iustitiae originalis.

Respondetur, et *dicitur primo,* ex doctrina S. Thomae in

Qq. *de Malo,* loco praeallegato, quod ista privatio originalis iustitiae si comparetur ad hunc hominem descendentem per originem naturalem ab Adam, inquantum est particularis persona, sic non habet rationem culpae, sed poenae, quia nullo modo est voluntarius: neque enim directe neque indirecte est volitus propria voluntate eius qui generatur, cum a principio generationis proles nullum habeat actum voluntatis: sed si comparetur ad ipsum inquantum est quoddam membrum et quaedam pars humanae naturae, sic habet rationem culpae, quia est voluntarius voluntate principii et capitis totius naturae. Nam omnis defectus in natura prolis inventus, derivatus a peccato primi parentis, habet rationem culpae si sit in subiecto capaci culpae, ut dicitur *de Malo,* ubi supra, *art. 2:* Quod ergo inquit S. Thomas, subtractionem originalis iustitiae habere rationem poenae, intelligitur inquantum comparatur ad hunc hominem, ut est persona particularis; hic vero loquimur de ipsa inquantum comparatur ad hunc hominem, ut est pars totius naturae, et ut omnes homines tamquam unus homo, participatione naturae communis, reputantur. Non est autem inconveniens, ut defectus naturae proveniens in alium ex peccato alterius, habeat rationem culpae originalis, inquantum est aliquo modo voluntarius.

Dicitur secundo, quod huiusmodi defectus non est omnino praeter intentionem primi peccantis. Nam *dupliciter* potest dici aliquid voluntarium: *Uno modo,* quia ipsum secundum se consideratum est volitum; et tale dicitur esse *directe* intentum. *Alio modo,* quia coniungitur de necessitate ei quod secundum se est volitum, sive sequitur de necessitate ad voluntarium actum; et tale dicitur esse intentum *indirecte,* et *concomitanter.* — Defectus ergo naturae per originem proveniens, dicitur voluntarius voluntate primi hominis, non quidem *primo modo,* tanquam scilicet secundum se volitum; sed *secundo modo,* inquantum de necessitate, secundum divinam ordinationem, secutus est voluntarium ipsius peccatum. Ideo, licet praeter intentionem primam et directam Adam peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso *indirecte* et *concomitanter* intentus; et ideo etiam in ipso Adam talis defectus naturae habebat rationem culpae, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originem traductus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volitus per actum voluntatis hominis peccantis; et naturalis, inquantum erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adam. Unde sanctus Thomas, *2, Sent. dist. 33, art. 1,* ait quod infectio ex inordinata voluntate primi parentis proveniens, in ipso fuit per modum peccati *actualis,* et per modum peccati *naturalis,* in sequentibus autem non est nisi ut peccatum *naturale.*

Considerandum ulterius, ex toto processu huius responsionis haberi, quod ad rationem *iustitiae originalis* pertinebat non solum

quod corpus animae subderetur, et inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quod ratio subderetur Deo, quod patet ex eo, quod postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virium inferiorum ad rationem, rationis ad Deum, et corporis ad animam, subiungit : hoc beneficium vocari a quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet, eum velle quod subiectio mentis ad Deum, ad iustitiam originalem pertineat, id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest, quod iustitia originalis gratiam includebat tamquam videlicet sui radicem; quia sicut subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quae erat gratia, et gratis data ; ita et subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, et consequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam Deo supernaturaliter subiicere; propter quod inquit sanctus Thomas, *1, p. q. 100, art. 1, ad 2*, quod *radix originalis iustitiae* consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem ; et hac ratione concludit et ibi, et *q. 95, art. 1*, quod et Adam creatus est in gratia, et pueri cum iustitia originali nati, gratiam habuissent.

Sed occurrit **dubium:** Videtur enim velle S. Thomas (ut ex hoc processu manifeste apparet) quod aversio voluntatis primi hominis a Deo per peccatum actuale, fuit causa amissionis iustitiae originalis, et subiectio voluntatis ad Deum erat causa conservationis ipsius; sed idem non est causa sui ipsius : ergo subiectio voluntatis ad Deum, non erat aliquid intrinsecum iustitiae originali.

Dupliciter ad hoc **responderi** potest:

Primo, quod subiectio voluntatis ad Deum, non ponitur causa conservativa iustitiae originalis simpliciter, sed tantum secundum quod in inferioribus viribus animae, et in corpore inveniebatur; modo non est inconveniens idem secundum effectum, quem ponit in una parte animae, esse causam effectus quem ponit in aliis animae partibus.

Secundo. Potest responderi, quod *duplex* est subiectio voluntatis ad Deum, sicut et duplex aversio; scilicet, *actualis,* sive virtualis; et *habitualis.* Illa subiectio quae ponitur conservativa iustitiae originalis, erat *actualis*, sive virtualis, scilicet in proposito, quandiu enim durasset propositum talis subiectionis, mansisset iustitia originalis : subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tanquam eius primus effectus, erat habitualis, sicut et aversio actualis a Deo fuit causa demeritoria privationis iustitiae originalis: habitualis autem aversio in peccato includitur originali, sicut primus effectus privationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut et ipsa originalis iustitia in ea erat.

Ad secundam rationem, *dicit primo* S. Thomas, quod licet

in Adam non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio.

Dicit secundo, quod non dicuntur alii peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Advertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare *dupliciter*: aut scilicet, quia producit actum peccati; aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato; *primo* modo non dicuntur alii homines peccare in Adam, sed bene *secundo* modo.

Ad tertiam dicit, quod hoc modo propagatur peccatum naturae, quo et ipsa natura speciei, quae quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem animae aptum natum.

Advertendum, sensum huius responsionis esse, quod licet anima rationalis, quae est subiectum peccati originalis, non propagetur cum semine, idest, non educatur de potentia in actu, virtute seminis; propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quorum unione resultat natura humana, propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima a semine, non per effectivam productionem ipsius, sed per dispositionem materiae sibi convenientis et proportionatae; iuxta illud quod inquit S. Thomas, *1, 2, q. 83. art. 1, ad 3,* animam huius hominis non fuisse secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo. — Unde illa propositio: *Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum;* non habet veritatem si intelligatur de traductione effectiva tantum, sed sufficit quod traducatur subiectum traductione dispositiva; sicut et ista propositio: *Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur;* non habet veritatem si intelligatur de traductione, et productione formae effectiva tantum, sed sufficit ut dispositive traducatur.

Ad quartam *negatur consequentia;* quia Christus materiam solum humani corporis a primo parente suscepit, virtus autem formativa fuit virtus Spiritus Sancti, unde et humanam naturam ab Adam accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Advertendum ex doctrina sancti Thomae, *1. 2, q. 81, art. 4,* et Quaest. *de Malo, quaest. 4, art. 6,* quod illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quia tale pecccatum non derivatur in posteros a primo parente, nisi inquantum ab ipso moventur per originem. Ideo bene dicitur hoc loco, Christum peccatum originale non contraxisse, licet materiam sui corporis ex Beata Virgine ab Adam descendente susceperit, quia corpus eius non fuit formatum virtute activa seminis ab Adam descendentis, sed Spiritus Sancti virtute.

Ad quintam, *dicit primo,* quod ideo praedicti defectus per naturalem originem traducuntur, quia natura destituta est auxilio gratiae, quod simul cum natura erat ad posteros derivandum.

Dicit secundo, quod hic defectus suscipit rationem culpae, quia haec destitutio ex voluntario peccato processit. Ex quo patet, quod huiusmodi defectus, et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, idest, ad peccatum Adae, et naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam, iuxta illud Ephes. II, 3: *Eramus natura filii irae.*

Advertendum, quod S. Thomas vult negare illam propositionem: *Quod est naturale alicui,* (modo inferius exponendo) *non est peccatum in ipso*: potest enim quod est naturale, habere rationem culpae, inquantum provenit ex peccato voluntario alicuius, a quo natura destituta supernaturali auxilio in alio originem habet.

Advertendum quoque ex ista responsione, quod natura *dupliciter* considerari potest; scilicet, *secundum se;* et sic defectus qui sunt in natura, nullo modo sunt culpabiles, sed tantummodo naturales; et ut *ex voluntario* peccato primi parentis consequuntur naturam destitutam praedicto auxilio quod huiusmodi defectus prohibebat; et sic culpabiles sunt, licet etiam sint naturales.

Ad sextam, admissa responsione data, *negatur primo,* vitium originis non provenire ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni collati naturae in sui institutione.

Dicitur secundo, quod hoc donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic homini datum fuerat, ut simul cum natura propagaretur, idest, virtute seminis perveniret ad prolem, et ideo vitiata origo est, ex defectu principii, aliquo modo naturalis, licet non naturalis ut ex principiis naturae causati.

Advertendum, quod vult S. Thomas hanc distinctionem intelligi, scilicet, quod naturale *dupliciter* dicitur: *Uno modo*, quod est ex principiis naturae causatum, et sic origo non est unita vitio originalis peccati ex defectu principii naturalis. *Alio modo,* quia simul cum natura est propagatum, sic origo dicitur vitiata propter defectum principii naturalis.

Advertendum secundo, quod iustitia originalis erat aliquo modo in semine Adam, antequam peccaret, inquantum habebat virtutem aliquo modo causativam ipsius simul cum natura quandocumque ab ipso decideret; ideo subtracta dicta iustitia a natura, per peccatum Adam, potest dici in semine esse defectum alicuius principii, per quem origo est vitiata, et natura provenit peccato obnoxia.

Ad septimam per idem patet. — *Assumptum* enim *verum* est de eo quod provenit ex defectu principii naturalis, idest ad naturam speciei pertinentis; non autem de eo quod provenit ex defectu

principii naturalis, idest superadditi principio speciei, hoc est animae rationali, simul cum specie transfundendi.

Ad octavam dicitur, quod assumptum est verum loquendo de vitio culpae actualis, quae ex voluntate singularis personae, (intellige inquantum singularis est) provenit, cum actus generativae potentiae non obediat rationi, vel voluntati: non est autem verum de vitio originalis culpae, quae ad naturam pertinet, cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

Advertendum, quod culpa originalis dicitur esse in actu generativae potentiae, non quidem formaliter, aut subiective, sed virtualiter tantum, quomodo etiam dicitur esse in semine. Ad hoc autem non requiritur, quod actus huiusmodi obediat rationi, sed sufficit, quod sit actus naturae, et causativus ipsius, sicut et ipsa culpa originalis est vitium naturae.

Ad nonam dicit, quod licet per peccatum huiusmodi non tollatur homini bonum naturae, quod ad naturae speciem pertinet, bonum tamen naturae per gratiam superadditum auferri potuit, ut dictum est.

Ad decimam dicitur, quod cum privatio et forma sibi correspondeant, sicut donum naturae praestitum, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen a primo homine ex divina gratia in totam speciem erat derivandum, ita peccatum per quod illud bonum privatur, per totam speciem derivatur.

Ex ista responsione vult negare S. Thomas hanc propositionem: *In iis quae non pertinent ad rationem speciei, non oportet filium parentibus assimilari:* falsa est enim, quando aliquid datur parenti, ut derivandum in filios, aut quando est privatio eius quod in filios erat derivandum.

Ad undecimam dicit, quod licet aliquis per sacramenta ab originali peccato mundetur, inquantum est culpa, quod est personaliter a peccato huiusmodi liberari, et in generante non sit peccatum originale, inquantum est persona quaedam, contingatque etiam in actu generationis nullum esse peccatum, non tamen natura totaliter sanatur: et idcirco manet huiusmodi peccatum in generante, inquantum est naturale generationis principium, et in actu generationis, atque per hunc actum, qui est actus naturae, transfunditur in posteros.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 81, art. 3, ad 2;* et *de Malo, q. 4, art. 6, ad 4:* et *2. Sent., d. 32, q. 1, art. 1,* quod cum originale peccatum iustitiae originali opponatur, haec autem faciat subiectionem superioris partis animae ad Deum, et inferiorum virium ad superiorem, atque corporis ad animam, omnes istae rectitudines et subiectiones per peccatum originale tolluntur; unde *formale* in peccato originali est privatio rectitudinis superioris partis ad Deum, et ex hoc habet rationem culpae quae rectitudini voluntatis opponitur; *materiale*

vero, ut inferius declarabitur, est concupiscentia seu fomes, aut habilitas ad malum. Per baptismum ergo removetur peccatum originale, quantum ad id quod est *formale* in ipso, scilicet quantum ad ipsam inordinationem voluntatis, sive privationem rectitudinis in voluntate, ex qua huiusmodi defectus originalis culpae habet rationem, et ex qua habet ut personam inficiat macula culpae; non autem removetur quantum ad concupiscentiam sive fomitem. Ideo bene hic dicitur, hominem per sacramenta ab originali mundari personaliter, et ut ei non imputetur ad culpam, non autem naturam totaliter sanari, quia videlicet manet infectio in partibus inferioribus animae, non autem in superiori parte; et quia homo non generat secundum superiorem partem animae, sed secundum inferiorem; ideo bene dicitur, quod secundum actum generationis, qui est actus naturae, ab huiusmodi generante, cui remissum est peccatum originale, modo dicto, transmittitur dictum peccatum in posteros.

Advertendum etiam, quod non dicit S. Thomas, naturam per sacramenta absolute non sanari, sed non sanari *omnino;* quia ut patet ex locis praedictis, praecipue, *2. Sent.*, illa dispositio ad malum quae dicitur concupiscentia vel fomes, per baptismum aliquo quidem modo tollitur, inquantum per gratiam minuitur, ipsa gratia in contrarium inclinante ei, ad quod fomes disponebat, non tamen tollitur totaliter, cum sequatur conditionem naturae.

Sed occurrit **duplex dubium.**

Primum est, quia videtur velle S. Thomas, *de Malo,* quaest. allegata, *ad decimum,* quod post baptismum remanet quidem concupiscentia, non tamen cum carentia originalis iustitiae; ex quo sequitur quod nullo modo remaneat peccatum originale post baptismum, ubi enim est iustitia originalis, ibi non est originale peccatum.

Secundum dubium est, quia non videtur quomodo possit a generante transmitti in prolem vitium naturae sub ratione culpae, si in ipso generante non est sub ratione culpae; quum non sit vitium in natura geniti, nisi propter vitium naturae generantis. Effectus enim non excedit suam causam.

Ad primum dicitur, quod de iustitia originali dupliciter loqui possumus. *Uno modo* universaliter, scilicet, et quantum ad effectum quo perficit partem superiorem animae, et quantum ad effectum quo perficit omnes alias partes. *Alio modo* tantum ut perficit superiorem animae partem, quo modo absolute etiam potest dici in homine esse iustitia originalis, quia ex ordinatione in illa superiori parte sequitur in aliis inferioribus partibus ordinatio.

Dictum ergo S. Thomae, non est intelligendum de carentia iustitiae originalis primo modo, sed de carentia ipsius secundo

modo. Remanet enim concupiscentia, quae dicit carentiam iustitiae originalis, ut perficiebat inferiores partes, sed non remanet cum carentia iustitiae originalis, ut perficit superiorem partem, cum per baptismum restituatur gratia, per quam superior pars animae coniungitur Deo, et sic restituitur iustitia originalis quantum ad illum effectum, licet non restituatur secundum essentiam. Unde in *Prima secundae* inquit S. Thomas, quod post baptismum remanet peccatum originale actu, sed transit reatu: idest, remanet quantum ad concupiscentiam quae est materiale in peccato originali, non remanet autem quantum ad privationem iustitiae originalis, ut perficit superiorem partem animae, quod est formale, ex quo habet ut sibi debeatur poena.

Ad secundum respondetur, quod nullum inconveniens est in baptizato, defectum naturae non habere rationem culpae, sed tantum poenae, et tamen hunc defectum transfundi in prolem sub ratione culpae, quia (ut inquit sanctus Thomas *de Malo,* ubi supra, *ad septimum;* et *2, Sent. d. 31, q. 1, art. 1, ad 4*) non est inconveniens, quod poena sit causa culpae, non quidem inquantum huiusmodi, sed inquantum ex culpa causatur: virtus enim causae manet in effectu.

Cum autem dicitur, quod effectus non excedit suam causam; *Dicitur primo,* quod hoc est falsum de causa instrumentali. — *Dicitur secundo,* quod hic effectus non excedit suam causam, quia quod habet vitium naturae in genito formaliter, habet vitium naturae in generante virtualiter,

Ad duodecimam dicit, quod non potuit primus homo satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum, quia peccatum actuale ipsius transivit in naturam, inquantum ipsa per peccatum huiusmodi destituta est beneficio sibi praestito, qua destituta, actus eius simpliciter naturalis fuit; sed solum fatisfacere aliquatenus potuit, pro eo quod ad ipsius personam spectabat.

Advertendum primo ex doctrina sancti Thomae, *3. Sent. dist. 1, q. 1, art. 2, ad ultimum,* quod cum bonum naturae institutae a Deo reintegrari non possit, nisi iterum sub beneficio sibi a sua institutione praestito constituatur, et hoc non possit fieri nisi per actum habentem aliquid virtutis supernaturalis, eo quod tale beneficium supernaturale esset; ubi actus fuerit mere naturalis, nihil videlicet habens supernaturalis virtutis, natura non poterit per huiusmodi actum reintegrari; cum per actum omnino naturalem non possit natura elevari supra suae naturae conditionem, sed hoc ad conditorem naturae pertineat, ad quem etiam pertinet naturarum gradum ordinare. Ideo bene ostendit sanctus Thomas, primum hominem non potuisse bonum naturae per actum suum reintegrare,

quia cum natura per peccatum primi hominis destituta esset supernaturali beneficio, actus eius simpliciter naturalis fuit.

Advertendum secundo, quod per actum personalem non potuit primus homo satisfacere pro peccato humanae naturae, quia (ut tangitur inferius, et *3, p. q. 1, art. 2:* ac *3, Sent. d. 1, q. 1, art. 1, ad sextum*) purus homo est aliquid minus tota generis humani universitate, sed bene pro peccato suo, inquantum ad personam pertinebat, satisfacere potuit; nec tamen per seipsum plene, sed tantum cum adiutorio gratiae. Ideo bene dicitur hic, quod aliquatenus pro eo quod ad ipsius personam pertinebat, satisfacere potuit.

Advertendum quoque, illam probationem *consequentiae*, quia videlicet: *bonum est potentius ad agendum, quam malum,* non esse efficacem; quia non dicimus peccatum Adae causasse peccatum in alios per modum efficientiae, sed per modum demeriti; per peccatum enim demeruit Adam iustitia originali privari et pro se et pro aliis, et sic ut actus eius, ut scilicet a natura proveniens, remaneret naturalis omnino.

Ad ultimam, *negat sequelam:* quia cum peccata posteriorum parentum inveniant naturam destitutam beneficio sibi primitus concesso, ex eis non sequitur aliquis defectus, qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Advertendum responsionem, ut etiam clarius ostenditur, *1, 2, q. 81, art. 2;* et *de Malo, q. 4, art. 8,* ad hoc tendere, quod non est eadem ratio de peccato Adae, et de peccatis proximorum parentum; quia per peccatum Adae destituta est natura, eo quod transmittendum erat in posteros, et ideo per actum naturae transmissum est ad posteros eius peccatum; per peccata autem actualia proximorum parentum, non inficitur aliquo modo natura, sed ipsa est prius infecta, ideo non sequitur ut eorum peccata in posteros transmittantur.

Ex his **concludit** sanctus Thomas contra Pelagianos: neque inconveniens esse, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse.

« *Quid sit formale, et quid materiale in peccato originali.* »

Caeterum, quia superius praesuppositum est, peccatum originale consistere in privatione iustitiae originalis, et concupiscentiam includere, ne ex ignorantia *quod quid est* peccati originalis, quae superius tradita sunt, minus clara sint, videndum est quid per *formale* et quid per *materiale* peccati originalis intelligamus.

Conveniunt quidem omnes Thomistae in hoc, quod *duo* includuntur in peccato originali: *Unum*, scilicet *formale*, quod est privatio originalis iustitiae. *Alterum* vero, *materiale*, quod est concupiscentia: haec enim ad peccatum huiusmodi pertinere expresse ponit sanctus Thomas in *Prima secundae, q. 82, art. 3:* Et in

de Malo q. 3, *art.* 7 : Et *2, Sent. d. 30 art. 3,* sed in horum declaratione diversis viis incedunt.

Quidam enim dicunt, quod per privationem iustitiae originalis intelligitur, et privatio illius doni supernaturalis, quae iustitia originalis intelligitur, et privatio subiectionis ad Deum, quae est primus talis doni effectus ; sed illa privatio pertinet primo ad formale peccati originalis, ista vero secundario. Per concupiscentiam autem dicunt intelligi omnem aliam inordinationem tam voluntatis quam aliarum virium animae. — *Primum* accipiunt ex eo quod sanctus Thomas, *1, 2, q. 82. art. 3,* de huiusmodi formali loquens, dicit: privationem iustitiae originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, esse formale; et subdit: quod omnis alia inordinatio virium animae se habet sicut materiale. Ex his enim videtur velle S. Thomas, quod et privatio iustitiae originalis, et inordinatio voluntatis, quae est privatio subiectionis voluntatis ad Deum, ad formale pertineat. — *Secundum* vero accipiunt ex eo quod ibidem subditur : non quidem quod omnis inordinatio aliarum virium animae sit sicut materiale, sed absolute quod omnis inordinatio virium animae ; in hac includens etiam aliquam voluntatis inordinationem, scilicet conversionem voluntatis ad malum, quae quidem absolute pertinet ad materiale; sed tamen inter materialia peccati originalis se habet ut formale.

Addunt quoque isti, quod peccatum originale non est pura privatio originalis iustitiae, sed est aliquod positivum, scilicet qualitas quaedam et habitus. Hoc autem accipiunt ex verbis S. Thomae dicentis, *1-2, quaest.*, allegata, *art. 1,* et *ad 1,* quod est habitus, et quod ultra privationem habet aliquid positive, sicut et aegritudo corporalis.

Capreolus vero, in *Secundo Sent., dist. 30,* videtur per privationem iustitiae originalis intelligere privationem illius doni gratuiti, et omnem inordinationem in voluntate inde consequentem; per concupiscentiam vero, inordinationem in omnibus viribus animae aliis a voluntate. Tenere quoque videtur, concupiscentiam non dicere aliquem habitum, aut aliquam qualitatem inclinantem ad malum, sed aut privationem, aut relationem quamdam.

Videtur autem *mihi,* quod Capreoli opinio magis sit ad mentem S. Thomae.

1) Quantum quidem ad *formale peccati originalis:* quia ubique distinguit S. Thomas voluntatem ab aliis potentiis animae, sicut motivum a mobili; et ait, ob hanc causam, quod pertinet ad voluntatem esse quasi formale. Ex quo concludit, quod cum privatio iustitiae originalis pertineat ad voluntatem (intellige non formaliter et primo, sed inquantum primus effectus iustitiae originalis erat in voluntate) ipsa est sicut formale in peccato originali. Ex his enim habetur, quod per privationem iustitiae originalis, privatio illius doni gratuiti existentis in essentia animae formaliter et omnis inordinatio voluntatis inde proveniens, intelligitur.

2) Quantum ad *materiale* quoque patet, quod sola inordinatio aliarum virium a voluntate ad ipsum pertinet; cum dicat S. Thomas, quod cum ex parte virium inferiorum a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest, ipsa concupiscentia est quasi materiale. Ex hoc enim patet, cum sola concupiscentia ponatur materiale in peccato originali, quod sola inordinatio virium inferiorum ad huiusmodi materiale pertinet.

Quod etiam concupiscentia secundum quod est materiale peccati originalis, non dicat qualitatem, aut aliquod positivum absolutum, patet, quia *de Malo, q. 4, art. 2, ad 4*, inquit S. Thomas, concupiscentiam hanc esse habitualem concupiscentiam per remotionem freni originalis iustitiae acceptam. Idemque et in *Secundo Sent.* et in *1-2,* tenet.

Dicendum ergo, quod peccatum originale *duo* dicit: scilicet, aliquid *formale* a quo speciem habet; et aliquid *materiale*, quod scilicet tenet locum materiae: *formale* quidem est privatio iustitiae originalis, inquantum superiorem partem animae perficiebat; idest, privatio illius doni supernaturalis existentis in essentia animae, et privatio subiectionis voluntatis ad Deum, qui erat primus effectus illius doni; *materiale* vero est ipsa inclinatio naturalis virium inferiorum animae, proveniens ex privatione originalis iustitiae, quae inferiores animae vires regulabat ne inordinate ferrentur in sua obiecta, cum habitudine quadam rationis ad peccatum primi parentis: non enim privatio iustitiae originalis, aut inordinatio inferiorum virium habet rationem culpae, nisi inquantum ex peccato actuali primi parentis dependentiam habet; similiter et cum habitudine ad inordinate appetendum, quae quidem potest dici habitus, utpote existens quaedam habilitas ad inordinatos actus; ita quod concupiscentia, ut hic de ipsa loquimur, supra naturales inclinationes virium inferiorum animae, nihil addit nisi dictam privationem iustitiae originalis tamquam causam, et relationem concomitantem.

Quod autem adducunt alii pro confirmatione opinionis suae, non iuvat. Nam ex hoc quod inquit S. Thomas, formale in peccato originali esse privationem iustitiae originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, non infert solam inordinationem voluntatis, quae est privatio debitae subiectionis ad Deum, esse formale, excludendo inordinationem, quae est per conversionem voluntatis ac bonum creatum; sed illa inordinatio istam includit, sicut et perfecta subiectio voluntatis ad Deum, per iustitiam originalem, includebat conversionem voluntatis in Deum; et ideo per illum modum dicendi vult habere S. Thomas, quod privatio iustitiae originalis est formale in peccato originali, non prout iustitia originalis erat in omnibus viribus animae per suum effectum, sed prout eius

effectus erat in superiori parte animae, ipsam voluntatem perfecte subiiciens Deo.

Ex eo quoque quod S. Thomas subdit, omnem aliam inordinationem virium animae ad materiale pertinere; non habetur, quod etiam aliqua inordinatio voluntatis ad materiale originalis peccati pertineat. Nam illud dictum intelligitur de inordinatione aliarum virium animae: quod patet, quia magis explanans quod dixerat, subdit immediate: inordinatio autem aliarum virium animae communi nomine potest concupiscentia appellari: et ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.

Ex quibus dat intelligere, per omnem aliam inordinationem virium animae, se intellexisse inordinationem in aliis viribus animae existentem, non autem eam quae est in voluntate, quam dixerat ad formale pertinere.

Quod vero ulterius adducitur ad ostendendum peccatum originale esse qualitatem superadditam viribus animae, non convincit: quia S. Thomas ibi habitum accipit non pro qualitate superaddita potentiae, ut ipsemet ibidem declarat, sed pro inordinata dispositione naturae, quae dicitur habilitas quaedam ad concupiscentiam; ista autem habilitas nihil est aliud quam ipsamet dispositio naturalis virium inferiorum ad repugnandum rationi non subditarum freno originalis iustitiae, et per consequens carentium ordine quem debebant habere ex prima institutione naturae. Unde fit comparatio peccati originalis ad aegritudinem corporalem quantum ad hoc, quod ita soluta harmonia, quae erat in partes animae ex remotione originalis iustitiae, sequitur languor animae et inordinatio in viribus eius; sicut soluta harmonia humorum in corpore per remotionem sanitatis, illos in ordine continentis, sequitur corporis aegritudo: et sicut aegritudo dicit aliquid positivum, ita et peccatum originale dicit aliquid positivum, scilicet ipsam concupiscentiam, quae dicit ipsas animae vires cum privatione quadam et relatione modo exposito; non autem quantum ad hoc, quod sicut aegritudo dicit aliquam qualitatem positivam superadditam humoribus, ita et peccatum originale dicat aliquam qualitatem positivam viribus animae superadditam.

CAPUT LIII

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI

QUOD NON FUIT CONVENIENS DEUM INCARNARI

Postquam determinavit S. Thomas de peccato originali, unde convenientia incarnationis sumitur; vult de ipsa incarnationis convenientia determinare.

Circa hoc autem, *tria* dicit: *Primo*, ponit obiectiones infidelium reputantium fidem esse stultitiam, ut dicitur I. Cor. 21: (*Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*) atque idcirco arguentium non solum impossibile esse quod fides praedicat de incarnatione, sed etiam quod est incongruum, et divinam bonitatem non decet. *Secundo*, determinat veritatem, Cap. sequenti. *Tertio*, obiectionibus respondet, Cap. 55.

Primo ergo **obiicitur:** Quia ordo rerum hic est, ut Deus sit super omnia exaltatus; homo autem inter infimas creaturas contineatur. Est autem divinae bonitati conveniens, ut omnia suum ordinem teneant.

Secundo: Quia quaecunque utilitas detur ex incarnatione, Deus ipsam potuit producere sola sua voluntate: convenit autem ut unumquodque quam brevissime fiat.

Tertio: Quia assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet: oportet autem Deum ad utilitatem totius universitatis rerum praecipue intendere.

Quarto: Quia quanto aliquid est ei magis simile, tanto convenientius ei unitur; Deo autem similior et propinquior est natura angelica quam humana.

Quinto: Quia datur ex hoc homini erroris occasio, ut scilicet, consentiat ponentibus Deum non esse super omnia corpora exaltatum.

Sexto: Quia experimento discere possumus, circa Dei incarnationem plurimos errores exortos esse.

Septimo: Quia si incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conveniens ut totum humanum genus ipse salvaret.

Octavo: Quia si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, debuit per sufficientia indicia eius divinitas manifestari; quod non videtur contigisse, cum etiam alii absque unione Dei ad eorum naturam, similia miracula vel etiam maiora fecerint quam Christus.

Nono: Quia si sic conveniebat fieri, humanam naturam debuit Deus assumere a principio mundi, et non in fine temporum.

Decimo: Quia pari ratione debuit Christus usque in finem mundi cum hominibus conversari.

Undecimo: Quia spem futurae beatitudinis homo magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset.

Duodecimo: Quia tunc fuisset conveniens ad ostendendum quod omnia quae sunt in mundo, sint a Deo, ut Christus abundantia rerum humanarum usus fuisset, in divitiis et maximis honoribus vivens: cuius contraria de ipso leguntur.

Tertiodecimo: Quia maxime necessarium fuit hominibus, ut Dei divinitatem cognoscerent, si ipse Deus fuit incarnatus: fuit autem magis occulta, ex eo quod abiecta passus est.

Si dicatur, quod propter obedientiam Patris, Filius Dei mortem sustinuit; — Contra arguitur:

Quartodecimo: Quia si non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati; huius rei ratio ex obedientia ad Patrem, cuius voluntas irrationabilis non potest esse, convenienter assignari non potest.

Quintodecimo: Quia cum voluntas Dei non sit ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam, ut dicitur Exech. XXXIII, 11: (*Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat*): multo minus potuit esse ut homo perfectissimus morti subiiceretur.

Sextodecimo: Quia Christus innocens fuit, impium autem et crudele videtur, innocentem praecepto ad mortem conducere, praecipue pro impiis.

Si dicatur, hoc fuisse conveniens propter humilitatem demonstrandam; ut videtur velle Apostolus Philip. II, 8: (*humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem*); — Contra arguitur:

Decimoseptimo: Quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem: quod de Deo dici non potest.

Decimoctavo: Quia satis poterant homines ad humilitatem informari verbis divinis, et exemplis humanis.

Si dicatur: oportuisse Christum mortem et abiecta subire, ut etiam videtur Apostolus velle, propter peccatorum nostrorum purgationem; — Contra arguitur:

Decimonono: Quia per solam Dei gratiam peccata purgantur.

Vigesimo: Quia conveniens fuit ut ille satisfaceret, qui peccavit.

Vigesimoprimo: Quia videtur sufficiens fuisse si Angelus carne assumpta, huiusmodi satisfactionem implesset.

Vigesimosecundo: Quia si per mortem Christi homo satisfacere debuit, talis debuit esse eius mors in qua nullus peccaret, naturalis scilicet, non violenta.

Vigesimotertio: Quia oportuisset Christum frequenter mortem subire, cum frequenter homines peccant.

Si dicatur, quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati, — Contra arguitur: quia si alii homines ad satisfaciendum sufficientes non sunt, nec etiam mors Christi, cum et ipse secundum humanam tantum naturam mortuus sit.

Vigesimoquarto: Quia tunc iniustum videtur quod homines adhuc patiantur poenas pro peccato inductas.

Vigesimoquinto: Quia non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda.

CAPUT LIV

QUOD CONVENIENS FUIT DEUM INCARNARI

Quantum ad secundum, ostendit S. Thomas, convenientissimum fuisse mysterium incarnationis, inquiens quod, pie consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

Addit autem: *pie consideranti;* quia ei qui non cum pietate et reverentia huiusmodi mysterium consideravit, sed cum arrogantia, reputans impossibile omne ad quod necessarias rationes non viderit; difficile est etiam rationes probabiles invenire: sed qui cum reverentia et humilitate hoc considerare voluerit, illuminari facile potest: et sibi possunt multae rationes probabiles, congruentiae Incarnationis ostendi.

Probat ergo sanctus Thomas incarnationis convenientiam ex hoc, quod efficacissimum homini auxilium fuit ad beatitudinem tendenti.

Probatur primo sic: Per hoc sublevatur spes hominis in beatitudinem: Ergo convenientissimum fuit quod Deus humanam naturam assumeret. — Declaratur *assumptum;* quia posset alicui videri quod propter distantiam naturarum nunquam possit intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae, ut intellectus intelligibili uniri, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Huius autem oppositum, per hoc quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime demonstratur. — *Confirmatur* a signo; quia post incarnationem Christi, homines coeperunt magis ad coelestem beatitudinem aspirare, iuxta id quod dicitur Ioan. X, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

Secundo prob. Per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi: Ergo etc. — *Assumptum* probatur: Ex ignorantia propriae dignitatis poterat homo a participatione verae beatitudinis impediri: Sed hominis dignitatem Deus per incarnationem convenientissime ostendit: Ergo etc.

Maior declaratur; quia cum perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, quicunque iis, quae infra Deum sunt, inhaeret finaliter, a verae beatitudinis participatione impeditur: Ex ignorantia autem dignitatis suae naturae homo deduci poterat, ut rebus infra Deum existentibus inhaereret ut finis. Cuius signum est, quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero considerantes quarundam rerum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum quidem et partes eius propter magnitudinem quantitatis, et temporis diuturnitatem; spirituales vero substantias tanquam hominem excedentes in immortalitate et acumine intellectus, existimantes in iis beatitudinem esse quaerendam.

Minor vero declaratur; quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus Deus, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: et hanc dignitatem hominis, scilicet, quod in immediata Dei visione sit beatificandus, Deus convenientissime ostendit per hoc, quod ipse immediate naturam humanam assumpsit.

Confirmatur haec ratio a signo: quia ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum, cultu quarumcunque creaturarum praetermisso, spretis quoque corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dediderunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quod monet Apostolus, Coloss. III, 1-2: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens: quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

Advertendum, quod S. Thomas perfectam hominis beatitudinem aliquando dicit in immediata Dei visione consistere: aliquando vero in sola Dei fruitione; quia in proposito non facit differentiam inter visionem beatificam et fruitionem. Non enim accipit visionem ut distinguitur a fruitione, neque fruitionem ut a visione separatur: sed ut nomine visionis divinae comprehenditur fruitio, tanquam proprietas eam naturaliter concomitans; nomine vero fruitionis comprehenditur visio, tanquam id quod ad ipsam necessario antecedit.

Circa id quod dicitur: *Secundum ordinem finis nihil homine altius esse, nisi solum Deum;* considerandum est primo, quod dicitur aliquid altius altero secundum ordinem finis, quando aut ad altiorem finem ordinatur, aut ipsum est eius finis: et ideo, quia nulla creatura ad altiorem finem ordinatur, quam homo, cuius finis et beatitudo in Deo consistit; neque etiam aliqua creatura est finis et obiectum eius beatificum; a nulla creatura exceditur homo quantum ad ordinem finis. Deus autem dicitur hominem secundum hunc ordinem excedere, non quia ipse ordinetur ad altius obiectum

beatificum, quum etiam Deus seipso sit beatus, sed quia ipse et hominis, et cuiuscunque intellectualis naturae est finis, et obiectum beatificum.

Tertio prob. Cognitionem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certessimam, cum sit principium omnium quae ordinantur ad finem; nam et principia naturaliter nota certissima sunt: ergo et fidem: Sed ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, oportet hominem ab ipso Deo homine facto instrui: Ergo etc. — Probatur *consequentia prima;* quia quum perfecta hominis beatitudo in ea Dei cognitione consistat, quae omnem intellectum creatum excedit, necesse fuit aliquam illius praelibationem esse in homine qua dirigeretur in finem, quod quidem fit per fidem. — *Minor* vero *subsumpta* probatur: Nam quod oporteat hominem de fidei veritate a Deo instrui, probatur; quia cum id quod de Deo per fidem tenetur, non sit per se homini motum, eo quod facultatem humani intellectus excedat, oportuit hoc manifestari per eum cui sit primo per se notum. Nam certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, vel in ea quae sunt per se nota resolvatur: sed Deus est primum principium cui est hoc naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit, licet etiam omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum: Ergo etc. — Quod vero oporteat huiusmodi fidei certitudinem a Deo homine facto nobis fieri, probat; quia sic homo secundum modum humanum divinam instructionem suscepit. — *Confirmatur* eadem *minor* auctoritate Ioann. I, 18: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse anarravit;* et Ioann. XVIII, 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*

Confirmatur ratio signo; quia videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, iuxta illud Isaiae XI, 9: *Repleta est terra scientia Domini.*

Circa id quod dicitur: *Omnibus videntibus divinam essentiam esse quodammodo per se notum, quod de Deo hic per fidem tenemus;* considerandum est, quod *dupliciter* potest aliquid dici alicui per se notum. *Uno modo,* ex hoc solum quod est illi evidens, et non indiget aliqua propositione qua per discursum in illius cognitionem veniat. *Alio modo,* quia est illi evidens etiam naturaliter, idest, ex naturali cognitione: et hoc proprie et perfecte dicitur per se notum, quia non solum est per se notum ex evidentia rei cognitae, sed etiam ex naturali dispositione cognoscentis. Beatis ergo, dicitur per se notum, id quod nos per fidem tenemus de Deo, *primo modo* tantum, non autem *secundo modo.* Nam licet illud evidenter cognoscant et clare, hoc tamen non est ex naturali habitu ipsorum, sed ex divina essentia, in qua omnia vident, illud

clare repraesentante: et ideo non dicitur, illud esse ipsis simpliciter pe se notum, sed *quodammodo.* Deo autem, qui illud naturali sua cognitione perfectissime cognoscit, dicitur simpliciter et omnino per se notum.

Quarto prob. Necessarium fuit homini ad perfectam beatitudinem tendenti, ad amorem divinum induci: Sed nihil sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris eius ad nos: amor autem Dei ad homines nullo modo potuit hominibus efficacius ostendi, quam per hoc quod uniri voluit homini in persona; cum proprium amoris sit unire amantem cum amato, quantum possibile est: Ergo etc. — Probatur *assumptum:* quia oportuit hominis affectum ad desiderium divinae fruitionis disponi, cum in hac, perfecta hominis beatitudo consistat. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius causatur.

Quinto prob. Expediens fuit ut inter hominem et Deum esset amicitia: Sed haec familiarior fuit Deo homine facto: tum quia, etiam homo homini naturaliter est amicus, ut sic: tum quia, ea quae multum inaequalia sunt, non videntur in amicitia posse coniungi: tum quia dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapimur: Ergo etc.

Advertendum, quod S. Thomas quum dixisset hominem esse homini naturaliter amicum, addidit, *ut sic,* ut daret intelligere quod unus homo est naturaliter quidem amicus homini, in quantum in humana natura ambo communicant, sed tamen ex aliis causis potest homo homini inimicus esse.

Sexto prob. Beatitudo est praemium virtutis: Ergo oportet ad beatitudinem tendentes ad virtutem firmiter disponi. Ergo oportet esse aliquem de cuius bonitate infallibilis opinio habeatur: Ergo oportuit Deum incarnari. — *Consequentia prima* nota est. — *Secunda* probatur; quia ad virtutem verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicuius et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. — *Tertia* vero probatur; quia de nullo homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, sed tantum de Deo. — *Confirmatur:* quia ipse Ioann. XIII, 5, dicit: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.*

Septimo prob. Necessarium est humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium adhibeatur contra peccata: Sed non potest hoc remedium adhiberi nisi per Deum incarnatum: Ergo etc. — *Maior* patet; quia homo peccatis a beatitudine impeditur. — *Minor* vero probatur sic: Peccatum impedimentum affert beatitudini ex tribus. *Primo,* quia inordinationem quandam animae inducit, eam ab ordine debiti finis abducens. *Secundo,* quia Deum offendit, a quo beatitudinis praemium expectatur, et peccatum est contrarium charitati divinae. *Tertio,* quia huius offensae homo conscientiam habens, fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae

necessaria est ad beatitudinem consequendam. — Sed duobus primis, remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis potest ad debitum ordinem reducere, et offensam in se commissam potest remittere. Tertio autem, adhiberi non potest remedium, nisi ipse Deus fiat homo, quia ad hoc ut homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae constet: non potest autem per certitudinem ei constare nisi a Deo certificetur: Ergo etc. — *Confirmatur* ista *minor*, auctoritate Matth. IX, 6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc; et Apostoli ad Hebr. IX, 14: *Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.*

Ad evidentiam eius quod dictum est: *hominem per peccatum Deum offendere;* rationibus ibidem assignatis, considerandum est ex doctrina S. Thomae *4, Sent. dist. 14, q. 2, art. 1,- q. 1, et 2,* quod offensa, inquantum huiusmodi, est inaequalitas quaedam, qua unus alii subtraxit quod ei debitum erat; Deo autem debetur a nobis amor prae omnibus tanquam patri et creatori: debetur etiam honor inquantum ab ipso expectanda est nostra beatitudo, tanquam ab eo qui humanorum actuum curam habet: et utrumque per peccatum removetur. Subtrahitur enim Deo debitus honor qui sibi debetur, inquantum ab eo expectatur praemium beatitudinis, dum aliquid contra eius praecepta irreverenter committitur. Item, subtrahitur debitus amor et affectus, inquantum homo, mortaliter peccando, aliquid magis amat quam Deum. Ideo bene assignatur pro ratione, quare per peccatum homo Deum offendit, quia videlicet, et ab ipso praemium beatitudinis expectatur, et peccatum contrariatur charitati divinae, idest amori quo Deus super omnia diligitur.

Advertendum ulterius, quod liberari a conscientia offensae praeteritae, *dupliciter* intelligi potest: *Uno modo,* quia homo amplius non recordatur se Deum offendisse; et de hac liberatione non loquitur hic S. Thomas. *Alio modo,* quia non amplius habet remorsum conscientiae quod Deus sit sibi offensus et inimicus ob offensam praeteritam; et de hac liberatione loquitur hoc loco, cum inquit quod, ad hoc ut homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet ut sibi de remissione offensae per Deum constet.

Advertendum etiam, cum vult S. Thomas, hanc certificationem offensionis necesse esse fieri a Deo incarnato; quod nomine necessitatis intelligit convenientiam quandam, sicut et saepenumero in praecedentibus et sequentibus utitur. Unde in conclusione non utitur nomine necessarii, sed convenientis et expedientis.

Ultimo prob. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum: Ergo ad hoc ut a tali peccato liberaretur, oportuit ut aliquis satisfaceret; quia secundum

ordinem divinae iustitiae, peccatum sine satisfactione non remittitur a Deo: Sed nullus homo purus hoc poterat, cum quilibet sit aliquid minus tota generis humani universitate: Ergo oportuit esse aliquem, qui esset homo, cui satisfactio competeret; et esset aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum. Ergo ad hoc necessarium fuit ut Deus homo fieret, quia nihil est maius homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nisi solus Deus. Nam et Angeli ab eodem beatificantur. — *Confirmatur* haec ratio auctoritate Ioannis Baptistae, dicentis: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Ioan. I, 29): et Apostoli ad Romanos, V, 18, dicentis: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem; sic et per unius justitiam, in omnes homines in justificationem vitae.* (cf. etiam, ibid. v. 16).

Circa hoc quod dicitur: *Secundum ordinem divinae iustitiae peccatum sine satisfactione a Deo non remitti;* attendendum est, quod idcirco apposuit sanctus Thomas: *secundum ordinem di-divinae iustitiae*, ut daret intelligere, quod absolute quidem posset Deus relaxare peccatum absque satisfactione, sed non secundum determinationem suae iustitiae, secundum quam attenditur potentia ordinaria Dei. Unde, *Tertio Sent. dist. 20, q. 1, art. 1, ad 3,* ait quod quantum est de potentia Dei, posset Deus peccatum absque omni poena dimittere, nec esset iniustus si hoc faceret: sed quantum est ex parte peccantis, secundum ordinem quem nunc Deus rebus imposuit, hoc congrue non potest.

« *An purus homo potuerit pro peccato satisfacere, quin Deus fieret homo* ».

Circa id quod dictum est: *Purum hominem non potuisse pro peccato satisfacere, quia est aliquid minus tota generis humani universitate:* advertendum ex doctrina S. Thomae, *Tertio Sent. q. allegata, art. 2.;* et *dist. 1, q. 1, art. 2, ad ultimum,* quod natura humana infinitatem quandam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari, et ex hoc peccatum ipsius est aliquo modo infinitum, utpote removens bonum naturae, quod est infinitum: quilibet autem purus homo singularis habet naturam ipsam cum quadam limitatione, et consequenter operatio ipsius est limitata, non potestque valere tantum quantum est bonum totius naturae, quod per peccatum aufertur, ut digna pro eo possit esse satisfactio. Idcirco, convenienter arguitur, non posse purum hominem pro huiusmodi peccato satisfacere, eo quod sit aliquid minus tota generis humani universitate.

Sed tunc occurrit **dubium.** — Secundum enim doctrinam S. Thomae, quamvis peccatum actuale habeat quandam infinitatem, homo tamen informatus gratia, per opus suum satisfacere potest, inquantum illud gratia informatur, quia ut sic habet quandam infinitatem, licet non inquantum a libero producitur arbitrio. Similiter

ergo poterit dici, quod licet per opus suum homo purus non potuerit pro peccato satisfacere, in quantum ex libero eius procedit arbitrio, quia ut sic procedit ab ipso ut est aliquid minus tota natura; potuit tamen hoc ex gratia divina, per quam eius opus quandam habuit infinitatem; et sic non oportebat ad satisfactionem pro hoc peccato, ut Deus fieret homo.

Respondetur ex doctrina sancti Thomae, *Tertia part. q. 1, art. 2*, et *Quarto Sent. dist. 14. q. 1, art. 3*, et secundum determinationem Capreoli in *Quarto, dist. 15*, quod *dupliciter* loqui possumus de satisfactione; scilicet, aut de satisfactione *perfecta* secundum se et aequivalenti secundum rigorem iustitiae; aut de satisfactione *imperfecta*, sufficienti tamen secundum acceptationem eius qui ipsa contentus est. Ad *primam* satisfactionem requiritur, quod bonitas actus satisfactorii sit aequivalens in bonitate, malitiae peccati, et quod satisfaciens sit principalis causa et totalis bonitatis talis actus, non autem ille cui fit satisfactio, satisfaciatque per aliquid quod sit totaliter suum, non autem sit eius cui facienda est satisfactio. Ad *secundam* autem satisfactionem sufficit, quod actus satisfactorius sit sufficiens secundum acceptationem eius cui fit satisfactio, dato etiam quod satisfaciens non sit principalis et totalis causa illius actus, nec talis actus sit totaliter ipsius, sed etiam alias debeatur illi cui facienda est satisfactio.

Dicitur ergo, quod homo purus, etiam cum gratia Dei, non potest satisfacere Deo pro peccato totius naturae satisfactione, perfecta et aequivalenti simpliciter et secundum se; quia valor actus satisfactorii, aliquo modo infinitus, non convenit actui principaliter et totaliter ex ipso satisfaciente, sed ex Deo movente voluntatem ad actum, et ex gratia ipsum informante: et ulterius, quicquid bonitatis invenitur in actu hominis puri, totum debetur Deo, propter beneficia homini a Deo collata; et sic ille actus inquantum bonus est et satisfactorius, non est totaliter hominis satisfacientis, sed etiam est Dei moventis ad talem actum, et sibi per ipsum satisfacientis.

Cum autem *contra* hoc *arguitur*, quia homo ex gratia inhabitante potest satisfacere pro actu peccati mortalis: — *Dicitur primo*, quod hoc falsum est de satisfactione perfecta, licet de imperfecta satisfactione sit verum. — *Dicitur secundo*, quod licet pro peccato actuali possit purus homo satisfacere ex divina gratia, secundum divinam ordinationem; non tamen sequitur, stante divina dispositione, quae nobis per Sacram Scripturam innotescit, ut pro peccato originali possit satisfacere; quia licet gratia det actui puri hominis quandam infinitatem respectu boni personalis, non tamen elevat ipsum actum, ut aequivaleat bono totius naturae per peccatum deperdito.

Ex his patet, quam vanae sint rationes Scoti, *Quarto Sent. dist. 15, quaest. 1*, arguentis, quod de potentia Dei absoluta posset

homo Deo pro peccato satisfacere. — Patet enim, quod hoc est falsum de satisfactione perfecta et sufficienti per adaequationem vel excessum emendae ad offensam ; cum homo totum quod habet debeat Deo, et illud sit magis Dei quam ipsius hominis ; et insuper, non possit esse principalis causa huius satisfactionis quae fit per gratiam ; licet possit satisfacere imperfecte, sive secundum acceptationem divinae misericordiae relaxantis id quod possit exigere de rigore iustitiae.

Si autem *arguatur* : Ex hoc etiam sequi, non oportuisse Deum fieri hominem ad satisfaciendum pro humanae naturae peccato; quia quamvis homo non possit omnino perfecte satisfacere pro peccato, divina tamen adiutus gratia, satisfacere poterat secundum Dei acceptationem ; sicut non oportet ut Deus fiat homo ad satisfaciendum pro actuali peccato alicuius hominis peccantis, quia potest ipse homo, adiutus divina gratia, satisfacere.

Respondetur, negando consequentiam : quia etiam si homo potuerit per divinam gratiam aliquo modo satisfacere, utilis tamen et conveniens fuit Dei incarnatio ad hoc, ut homo gloriosior esset, perfecte pro suo peccato satisfaciens : gloriosius enim est plenarie et per aequivalens absolute satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem Filii Dei, quam imperfecte tantum, et secundum acceptationem eius cui satisfit. Quod autem hoc non fiat pro peccato actuali unius hominis, inquantum huiusmodi, est quia bonum naturae praeponderat bono unius individui, et est maius extensive : et diligentior cura in reparatione totius humani generis, quam in reparatione unius hominis singularis, est adhibenda.

CAPUT LV

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM CONTRA CONVENIENTIAM INCARNATIONIS

Determinata veritate circa incarnationis convenientiam, vult ulterius sanctus Thomas ad obiecta respondere:

Ad primum quidem: — *Dicit primo,* quod non est contra ordinem rerum, Deum hominem fieri; quia homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri, in cuius unionis exemplum et documentum facta fuit unio Dei ad hominem in persona, utriusque naturae proprietate servata. — *Dicit secundo*, quod propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis nihil dignitatis Deo deperit, ex quacunque appropinquatione creaturae ad ipsum; etsi ex hoc creaturae aliquid dignitatis accrescat, quia creaturis suam bonitatem absque sui detrimento communicat.

Ad secundum dicit, quod licet ad omnia facienda divina voluntas sufficiat, divina tamen sapientia exigit, ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur a Deo: et sic licet Deus potuerit sola voluntate in humano genere omnes utilitates efficere, quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, congruebat tamen, rationibus suprapositis, ut per Deum hominem factum inducerentur.

Ad tertium: — *Dicit primo,* quod videtur ad totam naturam pertinere quod fit pro hominis salute: quia homo constitutus ex corporali et spirituali substantia, quasi quoddam confinium tenet utriusque naturae: et ideo conveniens fuit ut universalis omnium causa illam creaturam, scilicet humanam, in unitatem personae assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Dicit secundo, quod non fuit conveniens ut Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret; quia assumptionem talis creaturae a Deo oportuit esse, quae per se agere posset, tanquam agens prin-

cipale: solius autem naturae rationalis est per se agere; irrationales enim magis aguntur naturali impetu, quam agant per seipsas. Unde, si quid agendum fuit per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum huiusmodi creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur ad unitatem personae.

Sed circa hanc responsionem **dubium** occurrit: — Nam etiam humana natura in Christo non videtur per se agere, cum non habeat proprium suppositum cuius est agere per se, et ipsa etiam sit instrumentum divinae personae: ergo ista non est sufficiens ratio quare naturam humanam, non autem irrationalem assumpsit.

Ad huius evidentiam: — *Considerandum est primo,* quod *dupliciter* de natura humana loqui possumus: *Uno modo,* ut a supposito praescindit. *Alio modo,* ut ipsum suppositum includit. Cum ergo dicitur, quod agere per se est solius rationalis naturae, intelligitur de natura ut suppositum includit; quia ut dicebatur, agere proprie est suppositi. Et secundum hoc differt natura rationalis ab irrationali, quia non solum ipsa natura irrationalis non per se agit, sed nec etiam eius suppositum.

Considerandum secundo, quod per assumptionem naturae creatae a Verbo in unitatem personae, ipsum Verbum fit suppositum illius naturae agens per ipsam, sicut suppositum agit per naturam. Propterea, cum supposito divino non conveniat agi, aut esse instrumentum, sed agere per se tanquam principale agens, oportuit naturam talem ab ipso assumi in unitatem suppositi, cuius supposito conveniat per se agere. Quia ergo naturae humanae supposito convenit per se agere, ideo convenienter a Verbo divino assumi potuit, et suppositum divinum dici suppositum humanum. Supposito autem irrationalis naturae non convenit per se agere, sed magis agi: ideo non convenit sibi ut suppositum divinum fiat eius suppositum per assumptionem eius ad unitatem personae; et hoc est huius responsionis intentum. — Unde cum dicitur quod talis naturae assumptionem a Deo oportuit esse; quae per se agere posset, non intelligitur qaod ipsa separata a proprio supposito, per se possit agere, sed quod eius supposito conveniat per se agere.

Cum autem *instatur,* quia humana natura in Christo proprium suppositum non habet. — *Dicitur* quod, licet non habeat proprium suppositum, idest suppositum quod ipsam sibi derelictam natam est consequi, habet tamen proprium suppositum, idest suppositum quod in ea subsistit, et dicitur humanum suppositum. — Cum ulterius *dicitur,* quod est instrumentum: — *Respondetur* quod, est tale instrumentum divinitatis, cui etiam si sibi relinquatur, convenit per se agere: non autem est instrumentum tale, cui nullo modo per se agere conveniat.

Ad quartum dicit, quod humana natura congruentius fuit assumpta quam angelica.

Primo, quia peccatum in homine expiabile esse potest, eo quod eius electio non feratur immobiliter in aliquid, sicut nec eius ratio: quae quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Peccatum autem Angeli expiabile esse non potest, cum habeat immobilem electionem, sicut et immobilem apprehensionem, utpote per simplicem intellectum immobiliter cognoscens: constat autem ex Scripturis Sacris, praecipuam causam incarnationis divinae expiationem peccatorum fuisse.

Secundo, quia in homine aliud est natura, et aliud persona: non autem in Angelo: assumptio autem creaturae a Deo est in persona, non in natura.

Tertio, quia cum Angelus esset propinquior Deo, secundum proprietatem suae naturae, sufficiebat ei ut a Deo intelligibiliter de veritate divinitatis instrueretur: homini autem, cuius cognitio a sensibus oritur, conveniebat ut Deus eum sensibiliter de seipso instrueret, quod per incarnationem factum est.

Quarto, quia cum magis videretur fruitioni divinae repugnare distantia hominis a Deo, magis indiguit homo quam Angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam.

Quinto, quia cum homo sit creaturarum terminus, quasi omnes naturaliter ordine generationis praesupponens, per huiusmodi unionem ad primum principium, quadam circulatione, perfectio rerum concluditur.

Circa *primam rationem* hic assignatam, esset videndum quomodo electio in Angelis sit immutabilis: sed quia hoc etiam tangit sanctus Thomas inferius, (cap. 95) et magis ex proposito; ideo, illucusque differatur.

Circa *secundam rationem* considerandum, quod in Angelis non esse distinctionem naturae a persona, non tollit quin absolute possit Deus assumere naturam angelicam in unitatem personae; quia ut dicitur *Tertia par. q. 4, art. 1, ad 3*, potest Deus novam angelicam naturam producendo, eam sibi in unitatem personae copulare, et etiam posset aliquam naturam angelicam, nunc existentem, propria existentia privare et propria personalitate, eamque ad se in unitatem personae trahere: sed arguit, hoc non esse congruum, quia non congruit ut natura angelica praeexistens, assumpta privetur perfectione quam prius habebat: nec tali naturae convenit ut praeveniatur in sui productione a supposito divino, cum ipsa non procedat in esse per generationem, ut inveniatur natura prius in potentia passiva quam in actu. Natura autem humana procedit in esse per generationem, et prius est in potentia quam in actu;

ideo, convenienter potest praeveniri a supposito divino, ut scilicet in illo instanti in quo deberet habere proprium esse et propriam personalitatem, a divino supposito suppositetur.

Sed quaeret aliquis: — *Quid ad hanc congruentiam assumptionis facit, quod natura humana distinguatur a supposito, quum sit assumpta natura singularis, quae in aliis hominibus est suppositum secundum quod per se habet esse?*

Dicitur, quod facit ad hoc, quia in rebus materialibus ubi suppositum aliquid intrinsece addit supra naturam, principia scilicet individuantia, esse est minus intrinsecum naturae, secundum se consideratae, utpote non potens illi convenire, nisi per aliquid omnino aliud ab ipsa individuetur. Ubi autem suppositum non constituitur per aliquid omnino extrinsecum a natura, sed natura ipsa, secundum se, est haec et individua, esse quod individuo natum est convenire, secundum quod est in sua personalitate constitutum, illi naturae secundum se est magis intrinsecum et propinquum. Ideo, congruentius est, ut ubi suppositum a natura distinguitur, assumatur natura absque proprio esse et absque supposito, quam ubi suppositum et natura sunt idem. Quod enim natura, ut individuata per materiam signatam, et in sua personalitate constituta, sit immediatum susceptivum esse, non tollit quin esse sit minus intrinsecum illi naturae, quam naturae per seipsam individuae; quia huic convenit ex aliquo sui generis, illi autem ex alio adiuncto.

Circa *ultimam rationem* advertendum est, quod quum Deus in creatione universi servaverit id quod naturae uniuscuiusque congruebat, et hominem, ultimo loco, post universas creaverit creaturas; signum est, hoc naturaliter homini convenire, ut naturali generationis ordine omnes alias creaturas praesupponat, tanquam omnium creaturarum terminus; et ideo, ut ultimum coniungeretur principio, sicque fieret quasi circulus, quae est perfecta figura, conveniens fuit ut humana natura Deo uniretur; et hic est sensus illius rationis.

Ad quintam dicit, quod per hoc non datur homini erroris occasio, ut consentiat dicentibus Deum non esse super omnia exaltatum; quia assumptio humanae naturae non est facta in unitatem naturae, sed personae.

Ad sextam, *dicit primo,* quod multo plures errores sublati fuerunt post incarnationem, quam circa incarnationem fuerint exorti.

Dicit secundo, quod sicuti ex creatione rerum aliqua mala sunt consecuta, pro conditione creaturarum, ita non est mirum, si manifestata veritate, ex humanarum mentium defectu aliqui sunt errores exorti.

Dicitur tertio, quod isti errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala creaturarum Deus ordinat ad aliquod bonum.

Ex ista responsione vult habere S. Thomas, quod quamvis aliqui errores circa incarnationem sint exorti, non tamen fuit inutilis incarnatio; tum quia hoc est ex defectu humanarum mentium; tum quia etiam ex illis erroribus aliquod bonum est exortum, praeter alias utilitates superius adductas, quae nobis ex incarnatione provenerunt. — Unde ista consequentia non valet: Multi errores exorti sunt circa incarnationem: ergo non fuit conveniens humanae saluti ut Deus incarnaretur.

Ad septimam, *dicitur primo,* quod non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, quum ex ipsa consequuta sit salus humana, qua nihil potest esse maius in rebus creatis, eo quod in ipsa fruitione bonitatis divinae consistat.

Dicit secundo, quod non oportuit ex incarnatione divina omnes homines salvari, sed tantum illos qui ipsi per fidem et sacramenta fidei adhaererent: quia etsi incarnationis divinae virtus sufficiens sit ad omnium hominum salutem; ex indispositione tamen aliquorum nolentium Deo per fidem et amorem inhaerere, contingit ut incarnationis fructum non consequantur.

Dicit tertio, quod non erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, ne bonum hominis coactum esset, et consequenter absque merito, et illaudabile.

Ad evidentiam eius quod dicitur de sufficientia virtutis incarnationis, advertendum est ex doctrina S, Thomae, *3, Sent. d. 19, q. 1, art. 1, q. 2,* quod ad hoc ut aliquid in alterum effectum inducere possit, requiritur, ex parte quidem agentis, ut ad illum inducendum effectum virtutem habeat sufficientem; ex parte vero recipientis, ut sit dispositum ad suscipiendam actionem agentis: quia ergo ex parte quidem Christi est virtus sufficiens ad perducendum omnes ad beatitudinem, eo quod actio ipsius, virtutis divinae actio sit; ex parte vero hominum contingit quod aliqui non sunt dispositi per fidem et charitatem ad suscipiendam huiusmodi actionem Christi ad beatitudinem perductivam; ideo tales ad beatitudinem, non perveniunt. Bene ergo dictum est, virtutem incarnationis divinae sufficientem esse ad omnium salutem, et tamen aliquos ex sua indispositione ad beatitudinem non pervenire.

« *Utrum Christus meruerit nobis primam gratiam* »

Sed tunc resultat **dubium** Scoti in *3, Sent. d. 19,* arguentis sic: — Christus non tantum meruit ut habentes gratiam, quomodocunque et undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi; sed etiam meruit nobis primam gratiam et gratiam baptismalem in novò Testamento, atque gratiam datam in sacrificiis vel circum-

cisione antiquorum: alioquin unde veniret nobis illa prima gratia? Ergo meruit ut non coniuncti sibi coniungerentur; ergo non solum meruit ut sibi coniuncti ulterius operarentur, et sic tandem glorificarentur, sed etiam ut non coniuncti unirentur sibi, etiam qui numquam se disponunt.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod quantum pertinet ad praesentem locum, non loquitur sanctus Thomas de merito universali Christi incarnati, sed de virtute incarnationis, sive etiam de merito Christi incarnati respectu salutis et beatitudinis: et vult, quod per virtutem incarnationis non consequuntur beatitudinem, nisi illi qui per fidem et amorem, atque per fidei sacramenta Deo incarnato adhaerent. Et hoc quidem conveniens est, quia (ut haberi potest ex eius doctrina, *3, part. quaest. 49, art. primo;* et *de Veritate, quaest. 29, art. septimo, ad octavum*) quum incarnatio sit causa universalis humanae salutis; universalis autem causae effectus non recipiatur in aliquo, nisi per causas particulares virtus eius applicetur subiecto et mobili; necesse est, ad hoc ut salus humana, quae est effectus incarnationis, ad hunc hominem perveniat, ut illi virtus incarnationis per fidei sacramenta, et per fidem ac charitatem, tanquam per causas particulares, quibus peccatorum fit remissio et consequutio beatitudinis, applicetur.

Dicitur secundo, si quaeratur de universali effectu incarnationis, quod eius virtus extenditur etiam ad primam gratiam habitualem, ita quod non solum est causa beatitudinis eorum qui Deo per fidei sacramenta et fidem atque amorem uniuntur, sed etiam causa est primae gratiae habitualis, ad quam, ut in Tertio libro est ostensum, fides charitasque consequitur. Hoc enim videtur esse de mente sancti Thomae in Quaestionibus *de Veritate*, articulo allegato. Et *Prima secundae, quaest. 114, art. sexto*, et in plerisque aliis locis. — Unde patet, quod ratio Scoti non procedit contra mentem sancti Thomae: licet enim verum sit quod meritum Christi, secundum ultimam efficientiam, extendatur tantum ad remissionem peccatorum, et beatitudinem illorum hominum qui sibi per fidem et amorem uniuntur: non tamen ex hoc sequitur, quod primae gratiae habitualis non sit causa, immo est causa remissionis peccatorum: quia est causa gratiae, per quam remittuntur peccata.

An autem *requiratur aliqua dispositio ad primam gratiam cuius meritum Christi non sit causa;*

Dicitur, quod *duplex* est dispositio ad gratiam: Quaedam *imperfecta*, quae tempore ipsam gratiae infusionem praecedit; sicut recogitatio peccatorum, et attritio, et similia. Quaedam vero est *perfecta*, quae dicitur necessitas ad formam, quae simul infunditur cum gratia; ut est motus voluntatis in Deum ex charitate proveniens. — Si loquamur de *imperfecta* dispositione, utique aliqua requiritur, et illius meritum Christi non est causa: hoc enim videtur velle sanctus Thomas in Quaestionibus *de Veritate*, articulo

allegato. — Si autem loquamur de *perfecta* dispositione, sic illa quidem requiritur, sed illius meritum Christi est causa, sicut est causa gratiae quam haec dispositio concomitatur.

Non approbo autem quod ait Capreolus in *Tertio, dist. 18;* scilicet, quod motus fidei, spei, et charitatis, ut procedunt ab habitibus theologicis, sunt dispositio concomitans: et talem dispositionem meruit Christus: ut autem sunt informes, sunt dispositio remota et praevia: et sic non dantur ex merito Christi, sed ex mera liberalitate divina. — Hoc enim non videtur ad mentem sancti Thomae esse, qui in infinitis prope locis tenet charitatem informem esse non posse, nec posse stare cum mortali peccato, ut patet *2-2, quaest. 24, artic. 12, ad quartum: 3, p. quaest. 79, art. 1: Sec. Sent. dist. 26, art. 4, ad quintum; Tertio Sent. dist. 27, quaest. 2, art. 4, q. 4; de Veritate, quaest. 27, art. 2, ad sextum.* Item, superius, lib. Tertio, et inferius in hoc Quarto libro.

Ad octavum: — *Dicit primo*, quod Dei incarnatio sufficientibus indiciis manifestata est per opera quae supra leges naturae facta sunt a Christo, sicut quod caecos illuminavit, leprosos mundavit, et huiusmodi. Nam Dei proprium est, naturae leges immutare posse, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor; unde et quaerentibus: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus* (Luc., VII, 20)?; per haec opera suam divinitatem manifestavit.

Dicit secundo, quod ipsum alium mundum creare necesse non erat, nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat.

Dicit tertio, quod haec miracula multo excellentius et divinius quam alii, Christus effecit: quia alii orando haec fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate miracula faciens, et aliis eadem et maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem sui nominis, huiusmodi miracula faciebant.

Dicit quarto, quod non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora, ut fuit quod per ipsum, et ad invocationem nominis eius, Spiritus Sanctus daretur, per quem et charitatis affectu accenderentur corda, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguae simplicium redderentur disertae: quae nullus purus homo facere potuit. — *Confirmatur* auctoritate Apostoli ad Hebraeos (II, 34) dicentis, quod salus hominum, *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, Spiritus Sancti distributionibus.*

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, suppositis iis quae in Tertio libro dicta sunt, ubi de miraculis agebatur, considerandum est, quod *duplicem* tangit rationem S. Thomas, quare miracula Christi eius divinitatem ostendebant: *Prima* est, ex modo faciendi: quia scilicet, et faciebat propria virtute, propriaque auctoritate,

quod est proprium Dei; alii vero sancti miracula fecerunt virtute alterius, scilicet Dei, cuius erant instrumenta; huius autem duplex ostendit signum. Unum est, quia alii sancti fecerunt miracula orando, Christus autem imperando: imperare enim est habentis authoritatem, Alterum est, quia aliis dedit potestatem similia miracula et maiora faciendi, qui ad solam invocationem nominis eius miracula faciebant. Nisi enim ipse haberet virtutem miracula faciendi propria auctoritate, non potuisset aliis hanc virtutem communicare, nec ob solam nominis eius invocationem miracula fierent: invocatur enim ad aliquid faciendum is cuius virtute et auctoritate aliquid fit. *Secunda* ratio est, ex magnitudine factorum: quia videlicet, spiritualia illa miracula quae enarrat, facta scilicet post eius ascensionem, maiora sunt quam quaecumque miracula ab aliis facta.

Addit autem super Ioannem, Cap. 15, quod etiam miracula maiora aliis, dum esset in hac mortali vita, fecit, ut quod Lazarum quatriduanum suscitavit, et caecum natum illuminavit: unde dicebant: *A saeculo non est auditum quia quis aperuit oculos caeci nati.* (Ioan. IX, 32). — Addit et aliam rationem ibidem, et *3, p. q. 43,* quia videlicet, miracula Christi excedebant aliorum miracula in multitudine: dicitur enim Luc. VI, 19 quod: *virtus de illo exibat et sanabat omnes;* et Matth. XIV, 35, seq., quod omnes quotquot male habebant, curabat. — Additur et alia ratio in *Tertia parte,* quae mihi, inter alia, efficacissima videtur, quia videlicet, ipse Christus se Deum esse dicebat: et ad confirmationem suae doctrinae miracula faciebat: nisi autem fuisset verum, ipsum esse Deum, non fuisset eius doctrina miraculis, divina virtute factis, confirmata, cum Deus falsitatis auctor non sit.

Advertendum circa *primam rationem,* quod licet alii sancti in operatione miraculorum aliquando fortassis usi sint modo imperativo, tamen hoc non fecerunt nisi praemissa oratione, aut ad invocationem nominis divini tacitam vel expressam. Cum enim dixit Helias: *Si homo Dei sum, descendat ignis de coelo* etc. (IV, Reg. I, 10); tacite ostendebat se virtutem divinam implorare. Christus autem, etsi aliquando visus est orare antequam miraculum operaretur, sicut in suscitatione Lazari, ostendebat tamen se orare ad Deum tanquam ad Patrem, cui manenti in ipso omnia sua opera tribuebat, per hoc etiam ostendens se esse Deum.

Ad nonum dicit, quod non oportuit Deum incarnari a principio mundi.

Primo, quia contra peccatum alicui convenienter medicina non affertur nisi suum defectum recognoscat. Poterat autem homo de seipso praesumere, inquantum ad scientiam, et quantum ad virtutem: ideo relinquendus aliquandiu fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem: neque per scientiam naturalem; quia ante tempus legis scriptae transgressus est naturae legem: neque per virtutem propriam; quia data sibi cognitione

peccati per legem, adhuc per infirmitatem peccavit, et demum dandum sibi fuit efficax auxilium contra utrumque defectum: et sic factum est, quod essent tres status humani generis, scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia.

Secundo, quia humanae naturae conditio hoc requirit, quod non statim ad perfectum ducatur, sed per imperfecta manuducatur, ut ad perfectionem perveniat, ut patet in puerorum et in multitudinis instructione. Sed per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant: Conveniens igitur fuit ut prius humanum genus instrueretur de pertinentibus ad salutem per aliqua levia et minora documenta, per patriarchas, et legem, ac prophetas, et tandem perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, iuxta illud Apostoli ad Galatas IV, 4: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum;* et ibidem (III, 24-25): *Lex paedagogus noster fuit in Christo;..... jam non sumus sub paedagogo.*

Tertio, quia oportuit adventum Dei in terris, tanquam adventum magni regis, multa praecedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum.

De hac convenientia temporis incarnationis vide etiam sanctum Thomam, *Tertia part. quaest. 1, art. ultimo ;* et *Tertio Sent. dist. 1, quaest. 1, art. 4;* et *Prima secundae, quaest. 106, art. 3.* Item, *Quarto Sent. dist. 2, quaest. 1, art. 4, q. 2.*

Circa *secundam rationem*, **dubium** occurrit: Quia lex vetus videtur gravior fuisse lege nova: unde Matthaei XI, 30, dicit Dominus: *Iugum meum suave est, et onus meum leve:* ergo non bene dictum est, oportuisse humanum genus per aliqua levia et minora documenta instrui ante adventum perfectae doctrinae Christi.

Respondetur ex doctrina sancti Thomae, *Prima secundae, quaest. 107, art. 4,* quod *dupliciter* de lege nova et veteri loqui possumus. *Uno modo*, quantum ad exteriora opera virtutum quae praecipiuntur a lege. *Alio modo*, quantum ad inferiores virtutum actus. *Primo modo*, lex vetus fuit multo gravior quam sit lex nova: quia ad plures actus exteriores obligabat in multiplicibus caeremoniis quam lex nova. *Secundo modo*, lex nova gravior est et difficilior; quia in nova lege prohibentur interiores motus animi mali, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur: hoc autem difficilimum est. Sic ergo praecepta veteris legis erant leviora et minora, quantum ad interiores actus virtutum et vitiorum: et sic intelligitur quod hic dicitur; licet essent graviora quantum ad opera exteriora.

Attendendum est autem cum dicitur: *praecepta novae legis gravia esse circa actus virtutum et vitiorum interiores;* scilicet,

quod omnes actus interiores vitiorum evitentur, et quod actus virtutum prompte et delectabiliter fiant; quod hoc intelligitur in non habente virtutem. Unde Augustinus exponens quod dicitur, Primae Ioannis, quinto. mandata huiusmodi gravia non esse, ait, quod « non sunt gravia amanti, sed non amanti gravia sunt ». — Potest etiam dici, quod loquitur sanctus Thomas de pertinentibus ad fidem; quia videlicet ante Christi incarnationem pauciora proponebantur explicite credenda quam post incarnationem: et sic etiam erant levia et minora ad credendum. Videtur autem hoc literae congruere, quae mentionem facit de documentis pertinentibus ad salutem. quibus humanum genus instruebatur. Haec enim principalius sunt fidei documenta.

Ad decimum dicitur, quod non fuit conveniens ut Christus usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur; quia videntes eum aliis hominibus similem, nihil de ipso ultra alios homines aestimassent, et sic derogaretur eius reverentiae: ipso autem post mira quae gessit, sui praesentiam subtrahente, magis ipsum revereri ceperunt: propter quod et discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quandiu cum eis conversatus fuit, sed post ascensionem in coelum; quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis: unde eis dicebat: *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.* (Ioann. XVI, 7).

Ad undecimum dicit, quod non oportuit, Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere.

Primo, quia necessarium erat hominibus ut beneficium incarnationis cognoscerent. Oportuit autem ad veritatem eius manifestandam, quod carnem aliis similem, scilicet passibilem et mortalem sumeret, alioquin visum fuisset hominibus quod phantasma esset. et non veritas carnis.

Secundo, quia quum necessarium fuerit Deum carnem assumere, ut pro peccato humani generis satisfaceret; oportuit ut poenam illi debitam assumeret. Contingit enim unum pro altero satisfacere, ut in Tertio libro (cap. 158) est ostensum, dum poenam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumit. Poena autem consequens humani generis peccatum, est mors, et aliae passibilitates vitae praesentis, ut patet per Apostolum ad Romanos. (V, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*). — *Confirmatur* haec ratio auctoritate Apostoli ad Romanos, VIII, 3, dicentis quod: *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati.*

Tertio, quia per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo.

Quarto, quia si carnem immortalem et impassibilem assumpsisset, nulla daretur nobis occasio immortalitatem sperandi: nunc autem datur, dum cognoscimus quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in immortalitatem et impassibilitatem carnis.

Quinto, quia mediatoris officium requirebat ut nobiscum commune haberet passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, ad id nos duceret quod sibi commune erat et Deo.

Ad duodecimum dicitur, quod non fuit expediens Deum incarnatum vitam in hoc mundo agere opulentam, et honoribus seu dignitatibus sublimem.

Primo, quia quum ad id venerit ut mentes hominum a terrenis abstraheret, et ad divina elevaret, oportuit ut suo exemplo ipsos in contemptum divitiarum traheret.

Secundo, quia aliter id quod divine gessit, magis potentiae seculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum: unde efficacissimum suae divinitatis argumentum fuit, quod absque adminiculo potentiae secularis totum mundum in melius commutaverit.

Ex quo etiam **ad tertiumdecimum** patet responsio.

Ad quartumdecimum: — *Dicit primo,* quod non est procul a vero quod Christus obediens praecepto Patris, mortem sustinuerit, secundum doctrinam Apostoli; dum actum charitatis perfectissime implevit, mortem sustinens pro hominum salute, quia praeceptum Dei ad homines est de actibus virtutum; et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit.

Dicit secundo, quod hoc non repugnat divinitati Christi, quia sic unio facta est in persona, ut proprietas humanae et divinae naturae remaneret: et ideo, patiente Christo, divinitas impassibilis remansit: sicut et in nobis, moriente carne, anima remanet immortalis.

Ad quintumdecimum dicit, quod licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet; et sic fuit de morte Christi inquantum eam ex charitate suscepit, et fortiter sustinuit.

Advertendum, quod non inconvenit aliquid secundum se non esse eligibile, quod tamen ex aliqua conditione apposita sit eligibile; sicut abscissio brachii, secundum se considerata, eligibilis non est, quum malum quoddam sit; inquantum tamen est praeservativa a morte imminente, fit eligibilis; sic enim quandam boni induit rationem. Ita etiam mors secundum se, cum malum quoddam sit, non habet unde eligi debeat: et sic mors Christi non est a Deo volita, inquantum tamen a virtute sustinentis mortem, provenit, sic bonum quoddam est, et est eligibilis, et hoc modo volita est a Deo.

Ad sextumdecimum, dicit, quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, quia non coegit invitum,

sed complacuit ei voluntas qua ex charitate mortem suscepit: unde ipsam etiam charitatem in eius anima operatus est.

Ad decimumseptimum: — *Dicit primo*, quod non inconvenienter dicitur, propter humilitatem demonstrandam, Christum mortem crucis voluisse pati.

Dicit secundo, quod revera humilitas in Deum non cadit, quia ipse superiorem non habet, sed super omnia existit: humilitas autem in hoc consistit, ut quis superiori se subiiciat: nam etsi aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate subiiciat, hoc est, quia eum secundum aliquid superiorem se arbitratur.

Dicit tertio, quod tamen Christo secundum humanitatem convenit humilitas, quae etiam ex eius divinitate laudabilior redditur: quia nulla maior dignitas hominis esse potest, quam quod sit Deus: dignitas autem personae adiicit ad laudem humilitatis.

Dicit quarto, quod Dei humilitas maxime laudabilis invenitur dum abiecta sustinuit, quae pro salute hominum ipsum pati expediebat, ut scilicet sua morte abiectissima, et animos hominum ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, et ad mortem etiam abiectam contemnendam, suae mortis exemplo animaret.

Ad decimumoctavum dicit, quod licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi; quia tamen ad agendum magis provocant facta, quam verba; et tanto efficacius, quanto certior habetur opinio bonitatis de eo, qui huiusmodi operatur; expedientissimum fuit, ut homines, Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: et cuius humilitas tanto est mirabilior, quanto maiestas sublimior.

Ad decimumnonum: — *Dicit primo*, quod Christum pati mortem oportuit, ut aliorum peccata purgaret, in se poenam aliis debitam suscipiens satisfaciendo.

Dicit secundo, quod quamvis sola Dei gratia sufficit ad remittendum peccata; exigitur tamen aliquid ex parte eius cui dimittitur, ut scilicet satisfacit ei quem offendit: quod quidem Christus pro omnibus fecit.

Ad vigesimum dicit, quod quamvis in puniendo oporteat illum puniri qui peccavit, in fatisfaciendo tamen potest unus alterius poenam ferre: quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas. In satisfactione vero, dum quis voluntarie poenam assumit, satisfacientis charitas et benevolentia consideratur, quae maxime apparet quum quis pro alio poenam assumit.

Advertendum est *primo*, ex doctrina Sancti Thomae, *Quarto Sent., dist. 20, art. 2, quaest. 3*, quod poena inquantum pertinet ad debiti solutionem, habet vim satisfaciendi, maxime ratione charitatis: et ideo, si quis sit in charitate, potest pro alio satisfacere, poenam alii debitam in se voluntarie et ex charitate sustinendo.

Non enim minus potest charitas apud Deum quam apud homines: videmus autem quod unus homo ex amore pro alio debitum solvere potest.

Advertendum secundo, quod differt punitio peccati a satisfactione: quia in punitione quis poenam sustinet contra suam voluntatem omnino: in satisfactione vero, quis sustinet poenam aliquo modo voluntarie: immo, omnibus conditionibus pensatis, satisfacientis poena est simpliciter voluntaria, licet secundum quid repugnet voluntati. Non autem conveniens est ut ei qui non peccavit, inferatur poena contra eius voluntatem pro alterius peccato; sed bene poenam, voluntarie ab aliquo pro alterius peccato susceptam. Deus pro recompensatione offensae sibi ab alio factae, ratione charitatis in qua communicant et is qui satisfacit, et is pro quo satisfit, acceptat. Ideo bene hic dicitur, quod illum qui peccavit, puniri oportet: sed unus pro alio potest satisfacere.

Ad vigesimum primum dicit, quod satisfacere pro toto humano genere nec purus homo poterat, nec Angelus sufficiebat: — Tum quia, licet sit homine potior quantum ad aliquas proprietates naturales, quantum tamen ad beatitudinis participationem, ad quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis: — Tum quia, non plene hominis dignitas reintegraretur ipso obnoxio remanente Angelo satisfacienti.

Ad vigesimum secundum dicit, quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non autem ex iniquitate occidentium eum.

Ad vigesimum tertium dicitur, quod non oportuit toties Christum mori, quoties homines peccant; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata; tum, propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit; tum, propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo: nam et in rebus humanis quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet, pro maiori reputatur.

Ad vigesimum quartum (1) dicit, quod pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona Filii Dei, mors eius fuit pretiosa. Sicut enim maioris est criminis digniori personae inferre

---

(1) Haec responsio, juxta modum quo obiectiones in Cap. 53, a Ferrariensi, propositae sunt et distributae, non pertinet reipsa ad obiectionem vigesimamquartam, sed potius ad instantiam vigesimae tertiae (Cf. pag. 303). Atque ita responsio ad vigesimumquintum, quae mox succedit, pertinet ad eam ibi vigesimoquarto loco propositam; atque ita porro.

iniuriam, ita virtuosius est, et ex maiori charitate procedens, quod maior persona pro aliis se subiciiat voluntariae passioni.

Ad vigesimum quintum dicit, quod non est inconveniens, quamvis Christus sufficienter pro peccato originali satisfecerit, poenalitates ex peccato originali consequentes adhuc in omnibus remanere, etiam qui redemptionis Christi participes sunt: quia congruenter et utiliter factum est, ut poena remaneret etiam sublata culpa. — Tum, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput, portantium insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae eius consequerentur, iuxta id quod dicitur ad Roman. VIII, 17: *Haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* — Tum quia, si venientes ad Christum immortalitatem et impassibilitatem consequerentur, plures ad ipsum accederent, magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi. — Tum quia, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam, et sic meritum fidei minueretur.

Ad vigesimum sextum, *negatur consequentia;* quia mors Christi est quasi quaedam universalis causa salutis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut eius participet effectum: et ideo oportet effectum mortis Christi per spiritualem regenerationem et alia sacramenta ad unumquemque pertingere.

Ad vigesimum septimum, (1) quod tamen in libris multis deficit, et videtur esse tale: — Quia sequeretur quod filii qui ex parentibus regeneratis nascuntur, cum originali non nascerentur, et sacramentis salutis non indigerent: — *Negat consequentiam;* quia effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis quo homo Christo adhaeret: et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale, et propterea non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis.

Ad evidentiam eius quod dictum est, *mortem Christi fuisse sufficientem pro peccato originali, ratione personae patientis, licet Christus non sit mortuus nisi secundum humanam naturam;* considerandum est, iuxta praedeterminata in praecedenti capite, quod differentia est inter actionem puri hominis etiam existentis in gratia, et actionem hominis Dei. Quia licet actio puri hominis quandam habeat infinitatem, ex gratia, ad satisfaciendum pro peccato actuali

(1) Haec vigesima septima difficultas neque in cap. 53, penes textum S. Thomae habetur, neque in Ferrariensis inest commentario. (Cf. sup. pag. 303).

personali, tamen actio sua non est infinita ratione suppositi operantis, sed tantum ratione Spiritus Sancti principaliter moventis: et similiter, non est solius hominis, sed etiam Dei cui fit satisfactio, cui omne bonum quod habet homo, debet: et ideo eius actio, etiam pro peccato actuali, non est perfecte aequivalens satisfactio, sed ex divina acceptatione sufficientiam habet. Actio autem Christi, etiam humana, habet quandam infinitatem ratione suppositi operantis: quia suppositum illud est divina persona, quae est infinita, cuius virtus in tali actione salvatur. Dictum est enim supra, humanam naturam esse veluti instrumentum coniunctum divinitati: Insuper, tale suppositum id quod habet non tenetur reddere Deo ex aliqua priori obligatione: et ideo velle Christi quo voluit mortem pro satisfactione humani generis subire, et consequenter mors eius, ut tali voluntate procedens, fuit planarie sufficiens et aequivalens ad satisfaciendum pro huiusmodi peccato, licet secundum humanam tantum naturam mortem subierit.

Advertendum est tamen, quod non sic dicimus velle humanum Christi fuisse infinitum, quasi haberet intrinsece et formaliter in sua essentia infinitatem, ut videtur **Scotus,** *Tertio Sent. dist. 19*, S. Thomae imponere: sed quia infinitum extrinsece fuit, utpote a persona infinita tanquam a supposito immediate procedens, et a Christi gratia et charitate quae aliquo modo infinita fuere.

Nec valet quod **obiicit Durandus** apud Capreolum in *Tertio, dist. 18:* inquiens quod, sicut Christus inquantum homo non potuit reddere aequivalens pro beneficiis a Deo receptis, ita non potuit, inquantum homo, Deo pro peccato condigna satisfactione satisfacere.

Dicitur enim *primo*, quod *assumptum est falsum:* Quia Christus ratione infinitatis personae, cuius est immediate operatio humana tanquam suppositi, potest condigne reddere Deo aequivalens beneficiis suae humanitati concessis.

Dicitur secundo, quod etiam similitudo non tenet: quia quantumcunque non posset gratiarum actio beneficiis susceptis aequari, eo quod omne bonum quod inest creaturae, sit a Deo, et sic in gratiarum actione semper crescat gratiarum actionis materia; posset tamen digne pro peccato satisfacere, per poenam aequivalentem culpae, eo quod in satisfactione, satisfactionis materia non crescat, sed minuatur.

« *Utrum si homo non peccasset, Filius Dei fuisset incarnatus.* »

Circa praedicta, aliud **dubium** non dissimulandum, et a Capreolo *Tertio Sent., dist. 1,* discussum, occurrit.

Nam dictum est saepenumero, Filium Dei humanam carnem assumpsisse ut pro peccato humani generis satisfaceret. Ex quo videtur incarnationem Christi esse ad redemptionem humani generis tanquam ad finem ordinatam: et ex hoc ulterius sequitur, cum remota causa removeatur effectus, quod si humanum genus redemptione non indiguisset, non fuisset Christus incarnatus; et quia si non peccasset, non indiguisset reparatione, sequitur quod si homo non peccasset, Filius Dei non fuisset incarnatus, id quod expresse tenet S. Thomas, *3, p. q. 1, art. 3.*

Contra hoc autem arguit **Scotus,** *Tertio Sent. d. 7, q. 3, ad 1, dubium.*

Primo: Prius natura, quam aliquid praevidebatur circa peccatorem, sive de poena, sive de peccato, Deus praeelegit ad curiam caelestem omnes quos voluit habere et homines et Angelos in certis et determinatis gradibus: Ergo prius praedestinavit animam Christi, quam aliquid praeviderit circa peccatum humani generis: Ergo si etiam homo non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset.

Confirmatur primo, Quia nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevisus est casurus; ergo hoc multo magis verum est de anima Christi. — *Confirmatur secundo,* quia inter praedestinatos quibus vult Deus gloriam ordinate, prius videtur velle gloriam illi quem vult fini esse proximiorem: constat autem, quod vult animam Christi esse fini propinquiorem, quam animam aliorum hominum.

Secundo: Redemptio seu gloria animarum redimendarum non est tantum bonum, quantum est gloria animae Christi: Ergo non videtur quod ad illam Christi incarnatio ordinetur.

Confirmatur: Quia non est verisimile tantum bonum in entibus et tam summum, esse solum occasionatum propter minus bonum.

Ad evidentiam huius difficultatis:

Considerandum est primo, ex iis quae dicta sunt superius in Primo libro, quod in volitione divinae voluntatis nullus ex parte ipsius actus volendi ordo invenitur, cum et uno actu voluntas divina in omnia volita feratur, et simul; ita quod non prius in hoc volitum fertur quam in illud: sed omnia quae Deus vult, ab aeterno vult: et ideo non potest dici, quantum est ex parte voluntatis divinae, quod unum volitum sit causa volendi aliud. Sed tamen, cum hoc quod Deus omnia a se volita simul et aeternaliter voluit, stat quod inter volita sua voluerit aliquem ordinem esse; ita videlicet, quod unum ad aliud ordinetur, et unum sit propter aliud: sicut voluit in natura ordinari partes universi ad ipsius universi bonum et perfectionem, et inter ipsas partes, eas quae imperfectiores sunt, ad perfectiores ordinari; similiter in bonis spiritualibus voluit gratiam ordinari ad gloriam.

Considerandum secundo, quod licet non sit aliquis ordo in volitione divina, ex parte ipsius actus volendi, potest tamen intellectus noster volitionem divinam, secundum quod ad diversa terminatur, cum quodam ordine intelligere, ac si prius unum esset volitum quam alterum; secundum quod voluntas nostra in plura fertur ordinate, unum prius altero volendo: et iste ordo dicitur *ordo rationis:* quia est ordo secundum nostrum modum considerandi. Unde nullo modo concedendus est aliquis *ordo naturae* in volitione divina ex parte actus volendi, secundum quod ad diversa ordinatur, ita quod ex parte actus, secundum quod est in se, concedatur unum esse prius volitum altero; sed bene concedi potest ibi *ordo rationis,* inquantum intellectus noster voluntatem divinam considerat primo ut terminatur ad unum, deinde ut terminatur ad alterum, proportionaliter ad ipsas res, secundum videlicet quod una res est prior, et altera posterior, et secundum quod a divina voluntate est positus ordo in rebus volitis.

Considerandum tertio, ut est de mente S. Thomae, *3, p. q. 1, art. 3:* et *3, Sent. dist. 1,* quod cum ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, cuiusmodi est Filii Dei incarnatio, et ratio ipsius ex parte rei volitae, nobis non innotescant nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, non possumus necessaria ratione ostendere Filium Dei propter solam humani generis redemptionem esse incarnatum: sed tamen quia in Sacra Scriptura ubique ratio incarnationis ex peccato primi hominis assignatur; convenienter dici potest incarnationem huiusmodi a Deo esse in remedium peccati ordinatam, ita quod si homo non peccasset, non fuisset incarnatio, quamvis et aliter fieri potuerit a Deo.

Unde ad rationes Scoti, inquantum probant non fuisse conveniens ut Filius Dei propter solam reparationem humani generis humanam carnem assumpserit, et quod etiam incarnatus fuisset, etiam si homo non peccasset; respondetur.

Ad primum, *negatur assumptum:* quia in volitione divina nulla est prioritas aut posterioritas ex natura rei extra intellectum, nec possunt dari plura instantia naturae extra intellectum, in quorum uno Deus velit unum, et in altero velit aliud, vel in quo prius unum velit, quam alterum praevideat, cum omnes divini actus sint aeterni, et sint realiter idem cum divina essentia: et sic non est verum quod Deus *prius natura* quam praevideat circa peccatorem de poena sive de peccato, praeelegerit ad caelestem curiam quos voluit; immo, simul ex parte rei praedestinavit electos, et statuit ut incarnatio Filii sui esset causa salutis humanae, et quod ipse Filius propter salutem humani generis humanam carnem susciperet.

Si dicatur, quod saltem prius *secundum rationem,* sive secundum nostrum modum intelligendi, praedestinavit electos omnes

quam quicquam de peccato aut remedio peccati praeviderit: — *Respondetur*, quod hoc etiam falsum est: Quia secundum quod nobis innotescit ex Sacra Scriptura, oportet ut prius intelligamus Deum praevidisse casum humani generis, et voluisse eius remedium, deinde quod voluerit illi per incarnationem Filii sui remedium afferre; et consequenter oportet prius intelligere in Deo praescientiam peccati Adae, quam praedestinationem animae Christi. Unde sanctus Thomas *3, p. q. 1, art. 3, ad 4*, inquit, quod quia praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum, Deus opus incarnationis in remedium humani peccati praedestinavit.

Ad confirmationem primam per idem patet. Assumptum enim est falsum. — *Ad secundam confirmationem* dicitur eodem modo, quod assumptum est falsum, sive intelligatur de *prioritate naturae*, sive de *prioritate rationis*, ex parte actus volendi. — Si vero intelligatur de ordine, se tenente ex parte rerum volitarum, quia iste ordo nihil aliud importat quam unam rem volitam esse altera priorem, et unam ad aliam ordinari, sic gloria animae Christi potest dici prior gloria et salute humana. Nam in genere causae *formalis* est prior: quia quod perfectius est, comparatur ad id quod est imperfectius in eodem ordine, sicut formale. Constat autem, quod gloria animae Christi est perfectior gloria aliarum animarum. — Similiter, est prior secundum rationem causae *finalis*, inquantum ex gloria hominum et salute, quam per incarnationem homines consequuntur, redundat maior gloria animae Christi: dicitur enim uno modo aliquid finis alterius, cui ex illo aliqua provenit utilitas, ut patet per sanctum Thomam *2, Sent. dist. 1, q. 2, art. 3*. — Dicitur tertio, quod aliud est loqui de gloria animae Christi ad quam Deus ipsam praeordinavit, et aliud de incarnatione Filii Dei. licet enim gloria animae Christi sit prior gloria et salute aliorum hominum in genere causae formalis et finalis, ut dictum est, ipsa tamen incarnatio est posterior hominum salute in genere causae finalis: quia propter hominum salutem facta est.

Ad secundum: — *Dicitur primo*, quod non dicimus gloriam animae Christi ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem: sed dicimus ipsam Christi incarnationem esse ordinatam ad humani generis salutem: humanam autem salutem, ut causatam per Christum, esse ad Christi gloriam et exaltationem ordinatam. — *Dicitur secundo*, loquendo de incarnatione in ordine ad salutem humanam, quod licet ipsa incarnatio, inquantum terminata est ad unionem in persona divina, sit maius bonum quam humani generis salus, ut videtur velle S. Thomas *1. p. quaest. 20, art. 4, ad primum*: et *Tertio Sent. dist. 32, art. 4, q. 4*, non inconvenit tamen ipsam ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem proximum et partialem. Nam maius bonum, hoc modo, potest ad minus bonum ordinari, praesertim quando ex illo ordine aliqua excellentia resultat maiori bono, sicut Christus per suam incarna-

tionem, et ea quae passus est, consecutus est, ut sit salutis humanae universalis causa: et maximam ex hoc exaltationem reportavit. Unde ad argumentum *negatur consequentia.*

Ad confirmationem similiter dicitur, quod non est inconveniens tantum bonum, quantum est Filii Dei incarnatio, occasionari propter minus bonum tanquam propter finem proximum et secundarium; ordinari autem ad aliquid altius, tanquam ad principalem finem, scilicet ad universi complementum et perfectionem, et ad ampliorem divinae bonitatis manifestationem.

CAPUT LVI

DE NECESSITATE SACRAMENTORUM

Postquam determinavit S. Thomas de Filii Dei incarnatione pro humano genere redimendo, ulterius de effectibus Christi incarnati in nobis determinat. — *Duo* autem sunt huiusmodi *effectus;* scilicet liberatio *a culpa*, quam per sacramenta consequimur: et liberatio *a morte*, quam per eius resurrectionem in fine seculi consequemur. Ideo, *primo* de sacramentis determinat: *secundo* de corporum nostrorum resurrectione, Cap. 79.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* determinat de sacramentis in generali. *Secundo* in speciali, Cap. 59.

Circa primum, *tria* facit: *Primo,* necessitatem sacramentorum ostendit. *Secundo,* distinctionem sacramentorum novae legis, a sacramentis veteris legis manifestat, Capitulo sequenti. *Tertio,* numerum sacramentorum novae legis explicat, Cap. 58.

Quantum ad primum, duas ponit conclusiones.

Prima est: **Necesse fuit hominibus aliqua sacramenta tradi.**

Probatur: Necessarium fuit hominibus exhiberi quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur: Ergo necessaria fuerunt sacramenta. — Probatur *consequentia;* quia huiusmodi remedia dicuntur esse Ecclesiae sacramenta. — *Antecedens* vero probatur: quia mors Christi, iuxta su-

perius dicta, est quasi universalis causa salutis humanae, universalem autem causam ad unumquemque effectum applicari oportet.

Circa ipsam conclusionem considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *Quarto Sent. dist. 1, q. 1. art. 2, q. 1,* quod sacramenta non dicuntur necessaria *necessitate absoluta*, sicut Deum esse : cum sint ex sola divina bonitate instituta : neque *necessitate finis*, prout illud dicitur necessarium sine quo finis haberi non potest : quia Deus virtutem suam sacramentis non alligavit : sed necessitate finis quae dicit *congruentiam* quandam et utilitatem, quomodo equus dicitur necessarius ad iter. Sic enim intelligimus sacramenta esse necessaria ; quia per ea magis congrue fit hominis reparatio, licet et aliter fieri potuerit.

Circa probationem autem *conclusionis* advertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effective, *instrumentaliter* tamen, sanant hominem a peccato, veluti quaedam medicinae : unde Hugo de sancto Victore ait, quod sunt instituta tanquam medicinae peccati.

Secunda conclusio est : **Huiusmodi remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.**

Probatur primo : Conditio hominis est, quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur : Ergo oportuit spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus tradi. — Probatur *consequentia :* quia Deus sicut caeteris rebus, ita et homini secundum eius conditionem providet.

Secundo : Prima et universalis causa salutis humanae est Verbum incarnatum : Ergo congruum fuit remedia quibus huiusmodi causae virtus ad homines pertingit, eius similitudinem habere, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis. — Probatur *consequentia :* quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata.

Tertio : Homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo : Ergo ne crederetur visibilia esse ex sui natura mala, sed apparerent bona ex sui natura, noxiaque hominibus fieri secundum quod eis inordinate utuntur, salutifera vero secundum quod eis utuntur ordinate, congruum fuit ut per visibilia signa hominibus remedia salutis adhiberentur.

Ad evidentiam huius *conclusionis,* considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 61, art. 1 ;* et *4, Sent. dist. 1,* quod sacramentum secundum suam propriam acceptionem in qua a Catholicis doctoribus accipitur, ponitur in genere signi. Est enim *sacramentum sacrae rei signum*, non quomodocunque, sed inquantum illa res sacra, puta gratia, est sanctificans homines. Neque etiam omne signum rei sacrae habet proprie rationem sacramenti, sed tantum *signum sensibile,* sive res sensibilis significans spiritualia bona, sive res sacras quibus sanctificamur: et ideo dicit S. Thomas,

quod oportuit remedia spiritualia, idest ipsa sacramenta, quibus ad nos virtus mortis Christi pervenit (quae dicuntur spiritualia, quia et quadam spirituali virtute operantur, et sunt remedia spiritus et animae, et spiritualem salutem operantur) cum aliquibus visibilibus signis tradi; *visibilis* nomine, omnem rem *sensibilem* intelligens.

Ad evidentiam *primae rationis* considerandum est, quod conditio hominis, inquantum est rationalis, est quod sibi sua sanctificatio innotescat: et quia naturaliter habet cognitionem a sensibilibus ortam, ideo sibi convenit ut sibi sua sanctificatio per sensibilia manifestetur. Cum igitur sacramenta sint quaedam signa et etiam causae sanctificationis, convenienter in sensibilibus rebus sunt huiusmodi sacramenta instituta. Et in hoc prima ratio consistit.

Circa *secundam rationem* considerandum est, quod Verbum incarnatum *duo* dicit: scilicet, ipsam *divinam personam*, divinamque virtutem, quae invisibilis est: et *humanam carnem*, secundum quam divinum Verbum est aliquo modo visibile. Ideo, remedia et sacramenta quibus, tanquam instrumentis, huius universalis causae virtus ad homines pertingit, talia esse convenit, ut sub visibilibus signis divina virtus invisibiliter operetur: sic enim instrumenta principali causae sunt proportionata. Et secundum hoc ista ratio procedit.

Ex his, inquit sanctus Thomas, *excluditur error* volentium omnia huiusmodi visibilia ab Ecclesiae sacramentis esse remota, utpote opinantes omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta: quod in Secundo libro reprobavimus.

Excluditur etiam *dubium* quod posset oriri: quia videlicet inconveniens videtur, ut spiritualis salus per visibiles et corporales res ministretur. — Sed, inquit S. Thomas, hoc non esse inconveniens, cum huiusmodi visibilia sint quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi, et ideo non operentur spiritualem salutem, ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur. Nam, instrumentum non ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis operatur.

Advertendum circa hoc *ultimum dictum*, quod intelligitur de instrumento, inquantum est instrumentum; nam instrumento convenit quidem aliqua operatio virtute propriae naturae, sicut scindere dura convenit serrae, sed haec operatio convenit sibi non inquantum est instrumentum, sed inquantum est talis naturae, operatio autem, quae convenit instrumento, inquantum est instrumentum, convenit sibi inquantum in ipso est virtus principalis agentis, per modum intentionis cuiusdam, idest, per modum formae habentis esse transiens, non autem fixum, et stabile. Est enim huiusmodi virtus in instrumento solum quamdiu movetur ab agente, sicut virtus artis est in serra ad faciendum scamnum.

« An et qua ratione in sacramentis virtus insit supernaturalis ».

Sed circa hoc occurrunt **dubia** tacta a **Scoto,** *4. Sent. d. 1, q. 5,* per quae vult probare nullam virtutem supernaturalem in sacramentis esse: — **arguit** enim sic:

Primo: Aut illa virtus esset in sacramento indivisibiliter, aut divisibiliter. Non primum, quia inter formas perficientes materiam corporalem sola anima intellectiva ponitur talis. Non secundum, quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra rationem virtutis spiritualis.

Secundo: Cum in sacramentis requirantur multa verba; vel in qualibet syllaba est eadem virtus omnino, et idem accidens migraret, et remaneret postquam subiectum desiit; vel alia, et alia in diversis, et sic sacramentum non haberet aliquam virtutem unam. Si dicatur quod habet virtutem aggregatam ex multis virtutibus partium, hoc non valet: Tum quia non esset dare quae istarum esset principium causandi illum effectum spiritualem in anima: Tum quia non videtur probabile, quod unum sacramentum habeat tot virtutes supernaturales aggregatas.

Tertio: Ista virtus causatur in isto sacramento, aut ante applicationem eius ad actum sive usum; aut in ipsa applicatione. Si primum, ergo eius creatio est pure miraculosa. Si secundum, hoc est inconveniens, quia nullum instrumentum, ideo est formaliter aptum ad usum, quia aliquis utitur eo, sicut instrumento.

Quarto: Nulla est necessitas ponendi huiusmodi virtutem; ergo etc.

Quinto: Instrumenta artificialia non sunt formaliter activa, sed tantum receptiva unius effectus prioris ordinati ad effectum ultimum; ergo etc.

Ad primum dicitur, quod illa virtus est in sacramento indivisibiliter, idest, tota in toto, et tota in qualibet parte: — *Ad improbationem* dicitur, quod sola anima intellectiva est talis inter formas completas; sed non est sola talis inter formas absolute, quia etiam aliquae aliae formae habentes esse intentionale in subiecto, sunt tales.

Ad secundum: — *Dicitur primo,* quod talis virtus est in ultima syllaba in ordine ad praecedentes, idest, ut significationem totius orationis complet.

Dicitur secundo, quod etiam si in diversis syllabis essent diversae virtutes partiales, propter hoc non sequitur aliquod inconveniens: omnes enim unam completam virtutem, successivam tamen, integrarent; nec est inconveniens unum sacramentum habere plures virtutes supernaturales incompletas, unam tamen totalem continentes virtutem.

Ad tertium dicitur, quod *inchoative* data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione; *completive* autem hanc, virtutem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios usus, idest, in ipsa institutione sacramenti; res sensibilis, puta aqua, fuit determinata ad hoc, ut esset apta ad baptismum, et esset susceptiva virtutis divinae ad effectum sacramentalem; in applicatione vero ad proprium usum sacramenti, accipit formaliter ipsam supernaturalem virtutem. — Nec valent quae in contrarium obiiciuntur: *conceditur* enim, quod creatio talis virtutis est omnino miraculosa, sicut et institutio sacramentorum, et quod non est inconveniens instrumento plus dari ab agente principali dum eo utitur actu ad inductionem effectus principaliter intenti, quam ante usum talis instrumenti.

Ad quartum (1) *negatur assumptum:* licet enim instrumentum non agat ad effectum principaliter intentum nisi quando ab agente principali movetur, tamen dum movetur, accipit virtutem per modum intentionis ab agente principali, quae ad effectum intentum instrumentaliter operatur.

Caetera vide apud Capreolum in IV. *Sent. dist. 1, q. 1.*

---

(1) Ita in omnibus editionibus, sed non satis recte: nam potius, ista responsio est *ad quintum;* responsio autem *ad quartum* desiderari videtur. At quoniam Capreolum allegat Ferrariensis, ex ipso Capreolo desiderata responsio suppleri potest.

Scoti argumentum a Capreolo in IV Sent. dist. 1. q. 1. *quarto* loco adductum contra *quartam conclusionem,* ita legitur: « Hic ponitur pluralitas sine necessitate; non enim patet necessitas talis virtutis quae fingitur in Sacramento etc. » Ad hoc Capreolus, suo loco, ita respondit: « Ad quartum, *negatur consequens.* Pluralitas enim quam opinio nostra ponit, sequitur ex fide; scilicet, ex dictis Christi et Apostolorum et SS. Doctorum: scilicet, quod talis virtus causativa ad gratiam sit in Sacramentis..... Omne namque agens oportet agere per aliquam virtutem. » Et statim addit textum S, Thomae ex IV Sent. dist. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 4., ubi explicatur cuiusnam naturae sit virtus quae in Sacramentis inest: videlicet, quod est virtus propria agentis instrumentalis: « agens instrumentale non habet virtutem agendi ut aliquod ens completum, sed per modum *intentionis:* ideo et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aëre, a quibus aër non denominatur coloratus. Et hoc modo gratia est in Sacramentis sicut in instrumento, non complete quantum ad effectum. »

Ceterum, qui plura cupiat, ad rationem causalitatis in Sacramentis, iuxta sensum scholae Thomisticae, plenius intelligendam, adeat Capreolum, loco a Ferrariensi citato.

CAPUT LVII

DE DISTINCTIONE SACRAMENTORUM VETERIS ET NOVÆ LEGIS.

SECUNDO LOCO agit S. Thomas de distinctione sacramentorum veteris et novae legis, et ponit hanc

CONCLUSIONEM : **Sacramenta quae incarnationem Christi praecesserunt, significabant et quodammodo repromittebant salutem: Sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur, salutem hominibus exhibent, et non solum signando demonstrant.**

Probatur. Sacramenta talia esse oportet, ut congruant saluti factae per Christum; cum ex passione Christi efficaciam habeant, et ipsam quodammodo repraesentent: Sed haec salus ante Christi incarnationem et mortem erat quidem promissa, sed non exhibita; Verbum autem incarnatum et passum est salutem huiusmodi operatum: Ergo etc.

Per hoc excluditur *duplex error:*

Primus est, Iudaeorum dicentium sacramenta legalia, quia a Deo sunt instituta, esse in perpetuum observanda, cum Deus non poeniteat, neque mutetur. — Ad quos dicitur, quod fit absque mutatione disponentis et poenitentia, ut diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum; ut patet in patrefamilias; et sic Deus congruenter alia sacramenta et praecepta tradidit ante incarnationem, et alia post incarnationem.

Secundus error, et irrationabilior fuit Nazaraeorum, et Helonitarum dicentium sacramenta legalia simul cum Evangelio esse servanda. — Implicant enim contraria; quia dum sacramenta evangelica servant, profitentur incarnationem, et alia Christi mysteria esse perfecta; dum autem legalia servant, profitentur ea esse futura.

« *Qua ratione Sacramenta Novae Legis a Sacramentis Veteris Legis, quantum ad causationem gratiae, differant. — Quomodo Sacramenta Novae Legis sint causa gratiae. — Quid de legalium observatione post Christi passionem.* »

Circa praedicta *dubium duplex* occurrit: *Primum* est, circa differentiam sacramentorum novae legis et veteris. *Secundum* est, circa observationem legalium.

Circa primum *dubitatur:* quia vult S. Thomas sacramenta novae legis a sacramentis veteris legis differre in hoc, quod illa significant tantum et promittunt salutem, ista vero salutem efficiunt. Ex hac enim differentia sequitur, cum salus humana a gratia formaliter dependeat, eo quod per gratiam fiat remissio peccatorum, et fiat homo vita aeterna dignus; quod sacramenta veteris legis non inferebant gratiam, sed bene sacramenta novae legis. — Contra hoc autem **arguitur:**

Primo: Gratia producitur per creationem; ergo sacramenta novae legis non sunt causa gratiae, sicut nec sacramenta veteris legis. — Probatur co*nsequentia:* quia in praecedentibus (lib. II) ostensum est, virtutem creandi nulli posse communicari creaturae, neque inquam sicut principali agenti, neque sicut instrumento.

Secundo. — Et est argumentum Aureoli apud Capreolum in *4, Sent. d. 1, q. 2.* — Si sacramenta praedicta illo solum modo differant, sequitur, quod sint aequalis dignitatis. — Probatur *consequentia;* supposito quod in circumcisione conferebatur gratia, ut etiam concedit S. Thomas. — Nobilitas instrumenti, et cuiuslibet ordinati in finem, sumitur ex ratione utilitatis; sed tantae utilitatis erat circumcisio, sicut modo est baptismus, si in utroque confertur gratia; ergo etc.

Circa secundum *dubitatur,* quia videtur velle S. Thomas, quod post publicationem Evangelii non poterant legalia observari.

Contra hoc autem **arguit Scotus** in *Quarto, dist. 3, quaest. 4,* quia Actuum XXI, 23-26, legitur de Paulo, quod ascendit in Hierusalem, et ibi de consilio Iacobi et aliorum fratrum post quartam synodum habitam Hierosolymis, purificatus secundum legem, ascendit in templum, et obtulit sacrificium.

Ad evidentiam primi dubii, *considerandum* est, ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 62;* et *4, Sent. d. 1,* et *2,* quod sacramenta veteris legis, ut sacrificia, oblationes, decimae, et huiusmodi, nullo modo gratiam conferebant ex aliqua virtute eis inhaerente, nec etiam in ipsis conferebatur gratia, nisi forte ex devotione suscipientis, excepta circumcisione, in qua utique conferebatur, sed non ex aliqua virtute ei inhaerente. Ratio huius est, quia sacramenta habent virtutem iustificandi ex passione Christi, inquantum videlicet continent in se virtutem profluentem a Christo incarnato et passo:

id autem quod non est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum, licet possit movere secundum quod praecedit in actu animae, eo modo quo finis dicitur movere dum est in intentione; ideo virtus passionis Christi non poterat, antequam ipsa passio esset in actu, iustificare per sacramenta quae in exteriorum usu rerum consistunt, licet per fidem resurrectionis Christi iustificarentur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem novae legis iustificant effective, inquantum virtute eis inexistente a passione Christi, ut superius dictum est, causant in nobis gratiam. Unde sacramenta antiquae legis erant signum salutis futurae per Christum, inquantum ipsam Christi passionem et alia ipsius mysteria praefigurabant, sed non erant causa salutis. Sacramenta autem novae legis sunt et signa salutis et causa, inquantum et gratiam significant in nobis existentem, et ipsam causant in suscipiente rite sacramentum. Propterea bene assignans S. Thomas horum sacramentorum distinctionem inquit, quod illa repraesentabant et promittebant salutem, ista vero exhibent salutem, et non solum significant.

Considerandum secundo, quod *duplex* est instrumentum; *quoddam*, quod sua actione attingit ultimam perfectionem quam principale agens intendit; *quoddam* vero, quod ipsam ultimam perfectionem non attingit, sed aliquam ipsius dispositionem; semper tamen instrumentum, inquantum est instrumentum, pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam. Sacramenta ergo dicuntur causa salutis et gratiae, non quia sua actione gratiam attingant, cum gratia a solo Deo creetur in anima; sed quia ad ipsam gratiam disponunt, causando aliquid in anima, inquantum sunt instrumenta divinae virtutis, puta characterem vel ornatum, quo anima ad suscipiendam gratiam sit disposita.

Impugnatur autem a Scoto, et ab aliis, hic modus ponendi sacramentum esse causam gratiae dispositive per characterem, vel ornatum quem in anima causat immediate. — Sed horum impugnationes a Capreolo in *4. Sent. d. 1*, sufficientissime dissolvuntur.

Unam tantum Scoti *obiectionem* in *4. Sent. d. 1, q. 5*, similem dubio moto, adducam, quae talis est: Creatura non potest agere instrumentaliter ad terminum creationis, et maxime substantia corporea; sed ista dispositio ad gratiam, quae dicitur character aut ornatus, est terminus creationis, quia est simpliciter forma supernaturalis, et non est educibilis de potentia naturali materiae: ergo ad ipsam non potest agere instrumentaliter agens corporeum, cuiusmodi est sacramentum.

Respondetur, quod *aliter* est de forma principali quam agens supernaturale intendit, et *aliter* de dispositione ad talem formam: non inconvenit enim formam principalem esse omnino supernaturalem, non posseque nisi ab agente supernaturali produci, et tamen

dispositionem ad talem formam posse instrumentaliter ab agente naturali produci, licet non virtute naturae, sed virtute supernaturali sibi data, sicut videmus virtute humani seminis causari dispositionem ultimam ad animam intellectivam, et tamen a solo Deo anima intellectiva creatur.

Unde ad Scotum *dicitur*, quod *minor* est *falsa*. — Ad *probationem* dicitur, quod formam esse omnino supernaturalem, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, quia nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque virtute superaddita produci potest, nec educi de potentia materiae; et sic *negatur* characterem, aut ornatum, esse formam supernaturalem omnino. *Alio modo*, quia de potentia materiae educi non potest, nec ab agente naturali virtute propriae naturae produci, licet ab ipso instrumentaliter, per virtutem supernaturalem sibi datam, produci possit; et tunc *conceditur* quod talis dispositio est forma supernaturalis; sed *negatur* quod omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim ut forma solius creationis terminus esse possit, requiritur ut non sit de potentia materiae educibilis, et quod nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque aliena possit produci. — Haec dixerim sequendo opinionem Capreoli in *4, Sent.* quae est etiam expresse sancti Thomae in *4, Sent. dist. 1;* et *de potentia, quaest. 3, art. 3, ad octavum.*

Sunt autem qui teneant de mente S. Thomae esse, quod gratia non creetur, sed instrumentaliter attingatur a sacramentis: Tum quia, in *3, parte, q. 62, art. 1,* dicitur absolute, gratiam *instrumentaliter* a sacramento causari, nulla facta mentione de causatione dispositiva: Tum quia, cum gratia desinit esse, non annihilatur.

Sed hoc ad mentem S. Thomae esse non puto. Nam cum creari sit ex nihilo aliquid fieri, et manifeste appareat gratiam ex nihilo fieri, relinquitur, quod creatur eo modo quo formae inhaerenti convenit creari; quia scilicet secundum ipsam aliquid creatur: secundum quem modum inquit S. Thomas, *1-2, q. 101, art. 2, ad 3,* gratiam creari, quia secundum ipsam homines dicuntur creari, idest, in novo esse constitui.

Si dicatur quod non creatur, quia fit in aliquo subiecto; — constat quod hoc non tollit rationem creationis formae apud S. Thomam. Ad hoc enim ut non creetur, requiritur, ut de potentia materiae educatur, ut dicitur *de Potentia Dei, q. 3, art. 8,* in responsionibus ad argumenta: gratia autem de potentia materiae non educitur, ut ibidem dicitur, et *1. Sent., d. 14, q. 3.*

Non obstat autem quod *primo* adducitur; quia verba S. Tho-
in *Tertia parte* exponenda sunt tantum ad sensum alibi
um. — Non approbo autem interpretationem Capreoli di-
d intelligeret S. Thomas, quod sacramenta causant gra-
ntalem effective, non autem gratiam gratum facientem.

Nam cum gratia sacramentalis sit effectus gratiae gratum facientis, si illa a sacramentis non causatur effective, nec etiam ista causari potest.

Non obstat etiam quod *secundo* adducitur; nam falsum supponitur, scilicet quod cum gratia desinit, non annihiletur. Huius enim oppositum tenet S. Thomas *2, Sent. d. 26, art. 2, ad 5,* ubi ait, quod cum gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit; quod intelligendum est, quia nulla eius pars remanet, neque materia de cuius potentia sit educta, licet remaneat subiectum quod per ipsam informabatur.

Sed tunc *remanet dubium;* cum character non magis educatur de potentia materiae, quam gratia; quare magis attribuitur creatio gratiae quam characteri, et quare sacramenta virtute divina possunt causare characterem, non autem gratiam.

Dici potest, quod ratio diversitatis est, quia gratia est supra totum naturae ordinem, utpote hominem Deo formaliter coniungens, ideo a solo agente qui supra omnem naturam est, produci habetur; character autem non est supra totum naturae ordinem, immo est infra aliqua naturalia sui generis: in genere enim dispositionum ad gratiam, est actus liberi arbitri, qui nobilior est ipso charactere, et ideo non est inconveniens, quod instrumentaliter a creatura producatur, quando aliquid sui generis virtute naturae producatur.

Nec obstat, quia videtur produci ex nihilo: — *Dicitur* enim, quod non producitur omnino ex nihilo, quia producitur in aliquo quod est in potentia naturali ad aliquid sui generis; et hoc sufficit ad hoc, ut dicatur aliquando forma accidentalis produci per aliquam simplicem mutationem, et non per creationem. — Potest ista responsio haberi ex *Qq. de potentia, q. 3, ar. 8, ad 5,* ubi tenet S. Thomas, quod quamvis formae artificiales sint totaliter ab extrinseco, non tamen per creationem inducuntur: quia non excedunt naturae ordinem, sicut gratia; immo sunt infra ordinem naturae, quia omne naturale est nobilius, quam artificiale.

Ex his patet responsio **ad primam** obiectionem dubii. - *Negatur* enim *consequentia* de causa dispositiva gratiae. — *Ad probationem* dicitur, quod non dicimus sacramenta esse causam gratiae, quasi instrumentaliter gratiam creent, sed quia aliquam dispositionem ad gratiam causant.

Ad secundam vero, *negatur consequentia.* — Ad cuius *probationem, negatur minor*. Quamvis enim in utroque illorum sacramentorum conferatur gratia, non sunt tamen aequalis utilitatis: immo circumcisio nullius erat utilitatis, quia nihil agebat ad gratiam: utile enim dicitur quod aliquid confert ad consecutionem finis. Baptismus autem utilis est, quia ipse habet virtutem gratiae productivam modo dicto. Quod si utile improprie accipiatur, videlicet pro eo ex quo provenit aliquod bonum, sive sicut ex causa

sine qua non, sive sicut ex causa effectiva, *negatur* ista *consequentia*: Ista sunt aequalis utilitatis, ergo sunt aequalis dignitatis; quia dignius est conferre gratiam per virtutem sibi inexistentem, quam solum, ut causa *sine qua non*.

Advertendum autem, secundum doctrinam S. Thomae *3, p. q. 62. art. 2;* et *4, Sent. dist. 1, q. 1, art. 4, q. 5,* quod non solum sacramenta novae legis sunt causa *gratiae gratum facientis,* modo dicto, sed etiam sunt causa quorumdam effectuum particularium a gratia gratum faciente, secundum quod per sacramenta causatur, provenientium, quae dicuntur *gratiae sacramentales*. Sicut enim a gratia gratum faciente proveniunt virtutes et dona quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus, ita ab ipsa gratia, secundum quod per sacramenta causatur, proveniunt dispositiones quaedam, quae contra quosdam defectus particulares remedia sunt: puta, per baptismi gratiam causatur remedium contra peccatum originale; per poenitentiam, remedium contra peccatum actuale; per matrimonium, remedium contra concupiscientiam; per confirmationem, remedium contra verecundiam, et timiditatem confitendi nomen Christi; et sic de aliis; quae quidem remedia et dispositiones, quia proprium nomen non habent, dicuntur gratiae sacramentales. — Vide apud Capreolum in *4, Sent. dist. 1, quaest. 3,* in responsione ad argumentum *contra quartam conclusionem* facta.

Ad evidentiam SECUNDI DUBII, considerandum ex doctrina S. Thomae *1-2. q. 103, art. 4;* et *4, Sent. dist. 1, quaest. 2, art. 5;* quod circa observationem sacramentorum veteris legis, *tria* distinguenda sunt *tempora* secundum Augustinum, (*epist.* 40) quem S. Thomas contra Hieronymum (*epist.* 75, *inter op. August.*) in hac parte sequitur. *Primum* fuit ante passionem Christi. *Secundum* post passionem usque ad divulgationem Evangelii: *Tertium* fuit post Evangelii divulgationem. — In *primo*, sacramenta huiusmodi erant *viva*, et tenebantur Iudaei illa observare. In *secundo* erant *mortua*, quia nullius utilitatis erant et vim obligativam non habebant, non tamen erant mortifera, quia poterant absque peccato observari. In *tertio* non solum sunt *mortua*, utpote nullius utilitatis existentia, sed etiam sunt *mortifera*, quia absque peccato mortali observari non possunt. — Quod ergo hic dicitur, errorem esse, quod cum Evangelio sint sacramenta legalia observanda; si intelligatur quantum ad necessitatem observationis, sic referendum est ad omne tempus post passionem Christi; nam error est quod currente Evangelio, post Christi passionem, tenerentur conversi ad fidem Christi servare legalia. Si autem intelligatur quantum ad permissionem observationis, sic referendum est ad tertium tempus. Error enim est dicere, quod post publicationem Evangelii possint licite observari legalia.

Sed *advertendum*, quod *duplex* fuit *publicatio* Evangelii: Una *imperfecta*, qua scilicet per Apostolos et alios fuit praedicata ne-

cessitas observandi sacramenta novae legis, et praecepta Christi. Alia fuit *perfecta*, qua scilicet etiam sufficientia novae legis absque observatione legalium praedicata est, et inutilitas legalium, et nocumentum ipsorum. Cum ergo hic loquimur de publicatione Evangelii, loquimur de perfecta publicatione.

Et **ad Scotum** dicitur, quod Paulus legalia observavit post imperfectam quidem publicationem Evangelii, non autem post publicationem perfectam.

Sed *remanet dubium* circa rationem, qua impugnat sanctus Thomas errorem praedictum; nam, sicut publicato Evangelio, per sacramenta novae legis profitemur incarnationem, et alia Christi mysteria iam esse perfecta; per sacramenta autem legalia protestamur illa esse futura, et ideo utraque servantes contraria dicunt facto; ita et post passionem Christi ante Evangelii publicationem: ergo sicut post publicationem Evangelii non licet sacramentis legalibus uti, ita nec ante publicationem, cuius contrarium dictum est.

Respondetur, quod alia ratio est de significatione talium sacramentorum ante publicationem Evangelii, et alia post talem publicationem. Antequam enim publicatum esset ista esse nociva, et quod observanda non erant, quia erant instituta ad significandam incarnationem et passionem Christi futuram, non autem factam iam, et perfectam; poterant observari non tamquam hoc significantia, sed ob reverentiam Dei, tamquam aliquid pro aliquo tempore institutum a Deo, quod nondum erat omnino abrogatum et factum nocivum; sed post perfectam publicationem, quando praedicatum est talia sacramenta esse abrogata et esse nociva, non licet ipsa observare, propter eorum abrogationem et significationem falsitatis.

Cum ergo *instatur*, quod etiam ante publicationem Evangelii sacramenta legalia significabant Christi incarnationem, et passionem esse futuram: — *dicitur*, quod licet ipsa sacramenta sint primo instituta, ut sic significarent, tamen observantes ea pro illo tempore medio, non intendebant illam significationem, sed tantum reverentiam ad Deum, quod tunc licebat, eo quod non esset ostensum illam non debere observari: facta autem perfecta publicatione quod servari non debeant, non excusatur ea observans propter Dei reverentiam; quia non licet contra Dei legem propter Dei reverentiam agere; et dum quis ea observat, contra evangelicam doctrinam pertinaciter agens, profitetur facto se iudaizare, et profiteri Christum esse nasciturum et passurum, non autem Christum esse natum et passum, sicut et illa sacramenta ad hoc fuerunt a Deo instituta.

Potest *secundo responderi*, quod antequam Evangelium esset perfecte publicatum, passio Christi nondum erat perfecte in actu, quantum ad virtutis ipsius omnimodam publicationem, licet in se

esset transacta; et ideo poterat significari aliquo modo ut futura: post perfectam vero publicationem, omnino complete fuit in actu, ideo nullo modo potest significari ut futura; propterea, ante publicationem poterant servari sacramenta legalia, quae Christi passionem ut futuram significabant, non autem post publicationem.

CAPUT LVIII

DE NUMERO SACRAMENTORUM NOVÆ LEGIS

Tertio loco ostendit S. Thomas numerum sacramentorum novae legis et eius sufficientiam.

Et **dicit primo,** quod cum remedia spiritualis salutis, sub sensibilibus signis hominibus sint tradita, consequens fuit, ut remedia, quibus providetur spirituali vitae, secundum similitudinem vitae corporalis distinguerentur.

Dicitur secundo, quod cum *duplex ordo* in corporali vita inveniatur, scilicet eorum qui *propagatores* et *ordinatores* vitae sunt in aliis; et eorum qui *propagantur* et *ordinantur;*

Quantum ad *secundum ordinem: Primo* necesse est, ut res per generationem et nativitatem vitam accipiat. *Secundo,* quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat. *Tertio,* quod ad horum perfectionem accipiat nutrimentum. *Quarto,* quod sanetur, si contingat ipsam infirmari, sed hoc per accidens se habet ad vitam corporalem, inquantum videlicet contingit rem vivam infirmari.

Quantum vero ad *primum,* duo attenduntur, scilicet origo naturalis, quod ad parentes pertinet; et regimen politicum per quod vita hominis pacifica conservatur, quod pertinet ad reges et principes.

Dicitur tertio, quod quantum ad *secundum ordinem,* est *primo* in spirituali vita generatio per Baptismum. *Secundo,* est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum Confirmationis. *Tertio,* est spirituale nutrimentum per sacramentum Eucharistiae. *Quarto,* est spiritualis sanatio, quae in anima

tantum fit per sacramentum Poenitentiae; in corpore autem, per animam, quando fuerit opportunum, per Extremam unctionem.

Quantum vero ad *primum ordinem,* sunt in spirituali vita propagatores, et conservatores: et secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet Ordinis sacramentum; et secundum corporale et spirituale simul, quod fit per sacramentum Matrimonii.

Advertendum, quod praeter hanc numeri sacramentorum rationem; assignat alias rationes S. Thomas, *3, p. q. 65*: et *4. Sent. dist. 2, q. 1, art. 2*. Sed hoc loco brevitati studens, una tantum ratione contentus fuit.

Advertendum secundo, quod sunt multa alia sensibilia in lege nova, quae quandam rei sacrae significationem habent, ut aqua benedicta, consecratio altaris, et huiusmodi; sed non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad effectum sacramenti, qui est gratiae consecutio; sed sunt quaedam dispositiones ad sacramenta, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, et contra peccata venialia; et altare sive vasa consecrantur propter Eucharistiae reverentiam.

CAPUT LIX

DE BAPTISMO

Postquam determinavit S. Thomas de sacramentis in generali incipit de unoquoque sigillatim determinare, ostendendo uniuscuiusque proprium effectum, et materiam convenientem ex praedictis.

Et *primo,* de Baptismo, deinde de aliis, ordine suo, in Capitulis sequentibus.

Quantum ad primum, ponit *quinque conclusiones*:

Prima est: **Baptismum oportet talem virtutem habere, quod et peccatum originale et omnia peccata actualia commissa tollat.**

Probatur: Baptismus est spiritualis generatio: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia generatio rei viventis est mutatio de non vivente ad vitam; vita autem spirituali homo privatus est in sua origine per peccatum originale, et adhuc quaecumque peccata sunt addita, abducunt a vita.

Adverte, quod in ista propositione: *Baptismus est spiritualis generatio;* potest esse praedicatio *per causam,* si per generationem spiritualem intelligamus ipsam tantum iustificationem interiorem. Est enim sensus, quod per Baptismum causatur spiritualis generatio, quae est mutatio de non vivente spirituali ad spirituale vivens; unde dictum est, in praecedenti Capitulo, quod spiritualis generatio est per Baptismum. — Potest etiam esse *essentialis* praedicatio, quia cum Baptismus sit ipsa absolutio corporalis per quam causatur gratia, et removetur peccatum; potest dici esse mutatio quaedam de non vivente spiritualiter ad viventem, secundum quod ablutio passive sumitur: dicimus enim cum quis baptizatur, quod regeneratur; sicut cum materia disponitur successive ad susceptionem formae hominis, dicimus quod homo generatur, ipsam alterationem praecedentem introductionem animae, generationem vocantes. — Hanc conclusionem disputat S. Thomas *3, p. q. 69:* et *4. Sent. dist. 4, q. 2, art. 1.*

SECUNDA CONCLUSIO est: **Baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata.**

Probatur: Quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum; foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus, facilius et convenientius fit per aquam.

Ad evidentiam huius conclusionis attendendum ex doctrina S. Thomae, *3. p. q. 66, art. 3, et 4.* Item, *4. Sent. d. 3, q. 1, art. 3,* quod per aquam hic intelligitur naturalis aqua elementaris; et ideo aqua rosacea non est conveniens materia Baptismi, quia non est vera aqua, sed liquor rosae resolutus, et similiter aqua alchimica.

Attendendum secundo, quod aquam, quae est materia Baptismi, non oportet esse simplicem omnino, sed quantumcumque fuerit transmutata, dummodo non solvatur species aquae, in ea potest fieri Baptismus. Unde potest cum lixivio baptizari, et cum aquis sulphureorum balneorum, quia tales aquae non incorporantur aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quamdam recipiunt ex hoc quod per aliqua corpora transeunt. Item in brodio potest fieri Baptismus, nisi forte facta sit tanta resolutio corporum lixatorum in aqua, quod liquor plus habeat de aliena substantia quam de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Immo etiam si ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri Baptismus, sicut et in aqua, quae exprimitur ex luto.

Attendendum tertio, quod aqua secundum suam speciem fuit a Verbo Dei sanctificata, quando aquam Iordanis, dum baptizaretur a Ioanne, tetigit. Illam enim aquam tangendo, dedit vim regenerativam toti speciei aquae, eam Baptismi sacramentum instituens. Propter hoc dicitur hic, quod Baptismus convenienter confertur in aqua per Verbum Dei sanctificata.

Advertendum quarto, quod licet aliqua alia corpora aliquando assumantur ad abluendum, sicut oleum et vinum, tamen non habentur in communi usu ablutionis, nec ita bene abluunt sicut aqua, nec ita communiter inveniuntur in omnibus partibus mundi sicut aqua. Propterea inquit S. Thomas, quod foeditatis ablutio in rebus corporalibus, per quam significatur ablutio a peccatis, quae fit per Baptismum, convenientius et facilius fit per aquam.

TERTIA CONCLUSIO est: **Per Baptismum non solum peccata tolluntur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus, abluendo scilicet a culpa, et ab omni reatu poenae absolvendo.**

Probatur: quia quod generatur, priorem formam amittit, et proprietates ipsam consequentes: Baptismus autem est spiritualis generatio. — *Confirmatur* hoc signo, quod baptizatis satisfactio pro peccatis non iniungitur.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 68, art. 5, ad 3,* quod licet baptizatis remittatur culpa et poena, atque ob hoc non sit eis imponenda satisfactio pro peccatis, est tamen eis imponendum ut proximis satisfaciant, si eos in aliquo laeserunt, quia debet baptizatus cessare a peccando, proximum autem laesum non placare, est peccatum. Addit quoque, *q. 69, art. 1, ad 3,* quod per Baptismum non liberatur baptizatus a poena sibi debita in iudicio humano, unde non est iniustum suspendere latronem noviter baptizatum, quamvis pie possent principes huic poenam indulgere.

Quarta conclusio est: **Baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiuntur.**

Probatur: Baptizati statim sunt idonei ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia huiusmodi, et eis statim debetur locus congruus spirituali vitae, quae est beatitudo aeterna: Ergo etc. — Probatur *assumptum;* quia Baptismus est spiritualis generatio, per generationem autem cum res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem, ut patet in igne. — *Confirmatur* ex communi dicto quo dicitur, quod Baptismus aperit ianuam coeli.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 69, art. 7;* et *4. Sent. d. 4, q. 2, art. 2,* quod cum quis non impediatur regnum coeleste introire nisi ratione culpae, aut reatus, et per Baptismum omnis culpa et omnis reatus poenae tollatur, necesse est dicere baptizatum statim consequi coeleste regnum, aut in spe certa, sicut decedentes cum Baptismo Christi ante eius passionem, aut in actu, sicut baptizati post Christi passionem decedentes.

Quinta conclusio est: **Unus homo est semel tantum baptizandus.**

Probatur — *Primo,* quia unius rei est tantum una generatio. —*Secundo,* quia et infectio quae per Adam in mundum intravit, contra quam principaliter ordinatur Baptismus, semel tantum hominem inquinat. — *Tertio,* quia hoc commune est, quod ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur: Baptismus autem est quaedam hominis baptizati consecratio.

Per hoc excluditur error Donatistarum, vel Rebaptizantium.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3. p. q. 66, art. 9, ad 4,* quod licet Baptismus non sit reiterandus, ubi tamen dubium est, an aliquis sit baptizatus, baptizari debet sub iis verbis, ut dicit Decret. Alexandri III (*De quibus dubium*, L. III. tit. 42, c. 2): *Si baptizatus es, ego non te baptizo, si nondum baptizatus es, ego te baptizo,* etc: non videtur iterari quod nescitur esse factum.

Advertendum ultimo, quod hoc sacramentum est simpliciter, et absolute necessarium, ita videlicet quod sine ipso, aut actu ac-

cepto, aut in proposito existente, quis salvari non potest. — Quamvis autem quidam recentiorum (1) dicant, parvulos absque Baptismo decedentes, etiam in utero materno existentes, in fide parentum salvari posse, aliquo sensibili signo facto, puta signo crucis, aut aliquo huiusmodi; non puto tamen illud bene dictum esse. Tum propter verbum Domini dicentis: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* (Ioan. III, 5). Tum quia, hoc videtur esse contra determinationem Innocentii III. in Cap.: *Non ut*: adiuncto praecedenti capite: *Debitum*, extra de Baptismo (*cf. lib. III. Decret. tit. 42, c. 4-5*). Accedit quoque, quod est contra doctrinam S. Thomae, *3, p. q. 68, art. 3*; et *4, Sent. d. 41, q. 3.*

Non obstat autem, quod in veteri lege tempore circumcisionis si puer ante octavum diem decedebat, salvabatur in fide parentum, dato quod circumcisus non esset. — *Dicitur* enim, quod salvabatur in fide parentum, quia (ut dicitur a S. Thoma, *4, Sent. d. 1, quaest. 2, art. 3, ad 4,* de mente Hugonis de sancto Victore), isti valebat remedium quod ante circumcisionem fuerat, quia adhuc efficaciam habebat. Idem videtur velle, *3, Parte, q. 70, ar. 3, ad ult;* modo, non sic est in nova lege, in qua praecedentia remedia amplius efficaciam non habent.

Si autem *instetur* adhuc, quod tunc aliquod tempus esset in quo nullum remedium esset contra peccatum, quod videtur inconveniens:

Dicitur primo, quod numquam homini nato deest remedium contra peccatum, quia et materia Baptismi, scilicet aqua, de facili haberi potest, et unusquisque in casu necessitatis potest baptizare, etiam femina, et sic antequam infans moriatur, ei potest remedium salutis adhiberi.

Dicitur secundo, quod iis qui nondum sunt nati, non est inconveniens si remedium contra peccatum adhiberi non potest; quia ut dicitur, *3, p. q. 68, art. 11, ad 1;* et *4, Sent. d. 6, q. 1, art. 1, ad 1,* hoc non est ex defectu divinae misericordiae, sed quia nondum nati non sunt capaces remedii communiter omnibus exhibiti; non enim possunt subiici operationi ministrorum Ecclesiae per quos tale remedium ministratur, cum vita per se cum aliis hominibus non ducant; possunt tamen in utero per divinam operationem sanctificari.

Si iterum *instetur*, quia pueri possunt in maternis uteris fieri martyres, si propter Christum occidantur; et sic videtur quod etiam ipsis aliud remedium salutis exhiberi possit. — *Respondetur*, quod

(1) Fuit haec Card. Cajetani opinio, duobus exposita articulis, in III P. ad quaest. 68; quam tamen, Pius V, in editione Romana 1570, expungi iussit.

non est simile, quia actio inferentis mortem huiusmodi infantibus, eos attingit, nulla autem actio ministri Ecclesiae ad eos potest attingere.

CAPUT LX

DE CONFIRMATIONE

Postquam determinavit sanctus Thomas de sacramento Baptismi, de sacramento Confirmationis determinat, et ponit *tres conclusiones.*

Prima est : **Convenienter qui sacramentum suscipiunt Confirmationis, signum crucis in fronte quo Christus pugnavit, et vicit, suscipiunt.**

Quod convenienter suscipiant tale signum, **probatur** : Quia sacramentum hoc quo spirituale robur ad confitendum absque timore fidem Christi regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem; pugnantes autem sub aliquo principe eius insignia deferunt.

Quod vero convenienter in fronte suscipiant, **probatur** : Quia hoc fit in signum, quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3. p. q. 72, art. 9;* et *4. Sent. d. 7, q. 3, art. 3,* quod homo potest impediri a libera confessione nominis Christi, et propter timorem, et propter verecundiam : utriusque autem horum in fronte maxime signum apparet. Tum, propter propinquitatem imaginationis, ex qua passiones huiusmodi procedunt. Tum, quia spiritus directe a corde ad frontem ascendunt, unde verecundati rubent, timentes autem pallescunt; et ideo cum sacramentum Confirmationis detur ad liberam confessionem nominis Christi, convenienter in fronte unguntur confirmati: et haec est ratio, quae hic tangitur.

Secunda conclusio est : **Rationabiliter fit haec insignitio ex confectione olei, et balsami, quod chrisma vocatur.**

Probatur: Quia per oleum, Spiritus Sancti virtus designatur, quo Christus, *unctus* nominatur : ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo vero, propter odorem, bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos, qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam.

Advertendum ex doctrina sancti Thomae, *3, parte*, quaest. supradicta, *art. 2;* et *4, Sent.* supradicta *dist. q. 1, art 2,* quod licet Christus usus chrismate non sit in Confirmatione, tamen secundum Dionysium in IV cap. *Eccles. hierarchiae*, Apostoli aliquando usi sunt chrismate in exhibitione huius sacramenti, quando non aderat visibile signum descensus Spiritus Sancti super eos, quibus per eos impositio manuum facta fuerat: quando autem aliquod sensibile signum miraculose aderat, talis descensus Spiritus Sancti, puta ignis, aut aliquid huiusmodi, non utebantur chrismate, quia illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis.

Tertia conclusio est: **Convenienter hoc sacramentum a solis pontificibus confertur.**

Probatur: Quia illi sunt quodammodo duces exercitus Christiani: in seculari autem militia ad ducem exercitus pertinet quosdam eligendo ad militiam ascribere, — *Confirmatur* hoc signo: quia eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

Advertendum ex doctrina sancti Thomae, *3, parte, quaest. 72, art. 11*, et *Quarto Sent. dist. 7, quaest. 3, art. 1*, quod hoc quod dicitur sacramentum Confirmationis a solis Pontificibus conferri, (quod est etiam explicatum in Can. *Manus*, de Consecr. Dist. quinta, et in Can. *Quanto*, (1) de Consecr.); intelligendum est, ex officio, nam per impositionem manus Apostolorum, quorum vicem gerunt Episcopi, plenitudo Spiritus Sancti dabatur: ex commissione vero Papae potest etiam simplex sacerdos hoc sacramentum conferre, eo quod Papa habeat plenitudinem potestatis ministerialis supra corpus Domini mysticum; nec in tali commissione dicitur proprie Papa mutare ministrum huius sacramenti a Christo institutum, quia licet alicui committat ut confirmet, ipsius Papae auctoritate, nulli tamen simplici sacerdoti committit, ut hoc ex propria auctoritate et officio faciat.

Sed tunc occurrit **dubium.** Cum enim ad integritatem sacramenti requiratur convenientia ministri, ut est de mente S. Thomae, *4, Sent. d. 7, q. 2, art. 1, q. 1, ad 1*, quaeritur quis sit minister necessarius in sacramento Confirmationis. Si Episcopus, ergo non poterit Papa alteri quam Episcopo Confirmationis collationem committere, quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti integritatem pertinet. Si simplex sacerdos, ergo hic male dicitur, quod a solis Pontificibus confertur.

---

(1) Heic profecto error irrepsit; canon enim, *Quanto*, non exstat in illa Decreti parte de Consecratione, ubi de sacramento Confirmationis agitur; sed potius allegandus erat canon: *Omnes fideles,* qui est primus, Dist. 5. de Consecr., ut facit S. Thomas in 3, p. q. 72, a. 11, et Canon: *De his vero,* qui eadem dist. est tertius.

Respondetur, quod *dupliciter* possumus loqui de ministro necessario, scilicet, *aut* cui soli potest convenire absolute, ut sacramentum ministret; *aut* cui soli convenit ordinarie et ex officio. — Si *primo modo* loquamur, sic sacerdos, absolute loquendo, est necessarius minister Confirmationis, ut declarat S. Thomas, quaest. et art. praeall.; a solo enim sacerdote conferri potest, sive ex officio, sive ex commissione superioris conferatur. Ratio autem S, Thomae in *4. Sent.* est, quia omnis operatio sacramentalis in corpus Christi mysticum, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum; cum gratia sacramentalis descendat in corpus mysticum a capite· et ideo, cum inferior sacerdote non habeat perficere corpus Domini verum, ei operatio sacramentalis committi non potest. Et sic patet, quod argumentum non procedit; quia dicimus quod neque sacerdos simplex, neque sacerdos Episcopus est necessarius minister huius sacramenti, sed sacerdos absolute et indistincte. Si vero loquamur *secundo modo*, sic solus Episcopus est minister necessarius, unde cum infertur: ergo Papa non poterit collationem alteri, quam Episcopo committere, *negatur consequentia*.

Cum autem *probatur*, quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti pertinet integritatem: — *Dicitur*, quod hoc utique verum est, loquendo de pertinentibus ad integritatem sacramenti ex institutione Christi; sed tunc *negatur* quod Episcopus sit de integritate huius sacramenti: licet enim sit minister necessarius, cui hoc sacramentum conferre convenit ex officio, non est tamen absolute necessarius, ut patuit, cum alteri etiam possit ex commissione convenire; et sic non pertinet ad absolutam integritatem sacramenti, sed tantum ad integritatem sacramenti ordinarie collati: unde et Gregorius quandoque permisit, ut presbyteri confirmarent, ut patet in Can. *Pervenit;* Distinct. 85. (1) Hoc etiam tenet glossa in Can. *Manus;* de Consecr. Distinct. 5.

Utrum autem Papa possit aliquid circa sacramenta statuere, tamquam necessarium sacramento, ita quod absque illo non conferatur verum sacramentum; — Videtur secundum doctrinam sancti Thomae dicendum, quod non, loquendo de eo quod est tantum sacramentum. Nam, *3, p. q. 64, art. 2*, postquam determinavit omnia sacramenta a solo Deo instituta esse, in responsione *ad primum* dicit, quod illa quae aguntur in sacramentis, instituta per homines, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam pertinent solemnitatem: — Nec valet glossare, ut glossat Capreolus in

(1) Haec quoque allegatio errata exstat. Canon enim iste haud reperitur in Decreto: documentum tamen de hac Gregorii permissione habetur in ipsius Gregorii Registro l. III. ep. 26, Ianuario Episc. inscripta. Cf. S. Thomam, 3, p. q.. 72, a. 11, in prima difficultate.

4, Sent. dist. 7, quod intelligit de institutis per homines inferiores Papa, non autem de institutis per Papam: quia subiungit in illa responsione, quod ea quae sunt de necessitate sacramenti, sunt instituta ab ipso Christo, qui est Deus et homo, et quod illa tradita sunt Ecclesiae ex familiari Apostolorum traditione. Ex quibus verbis videtur excludere omnes homines ab institutione eorum quae sunt de necessitate sacramentorum.

Nec obstat quod ipse tenet in *4, Sent. dist. 40*, gradus consanguinitatis impedientes Matrimonium posse taxari ab Ecclesia, usque ad quartum gradum, ita quod de necessitate sacramenti est, ut contrahentes in nullo illorum graduum sibi attineant; quia ut ipsemet ibidem dicit, *quaest. 1, art. 4, ad 2,* Matrimonium non est tantum sacramentum, sed etiam in officium naturae. Sicut autem contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia, lege Ecclesiae.

Ex quibus verbis patet, quod Papa non determinat gradus consanguinitatis Matrimonium impedientes, inquantum Matrimonium est sacramentum, sed inquantum est quidam contractus, et est in officium naturae.

Ex praedictis patet, *argumenta Durandi*, apud Capreolum, loco praeallegato, procedentia ex hoc, quod Papa non potest ministrum sacramenti mutare, non procedere contra nos; quia non dicimus, dum Papa committit simplici sacerdoti collationem sacramenti Confirmationis, quod mutet ministrum necessarium simpliciter, et absolute ad hoc sacramentum; cum talis minister sit indistincte sacerdos, et hic non fiat mutatio de sacerdote, in non sacerdotem; sed quod, collationem huius sacramenti convenientem uni, scilicet Episcopo *ordinarie* et ex officio, *extraordinarie*, cui non competit ex officio, alteri imponit, habenti tamen, quod est de necessitate sacramenti simpliciter.

Advertendum, quod hoc sacramentum non est simpliciter necessarium, sed ad bene esse: verumtamen contemptus esset periculosus, ut dicit sanctus Thomas in Quarto.

CAPUT LXI

DE EUCHARISTIA

Postquam determinavit S. Thomas de sacramento Confirmationis, incipit de sacramento Eucharistiae determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit quae sit huius sacramenti necessitas, et quae sit eius materia. *Secundo,* qualis ista materia esse debeat, Cap. 69.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* determinat veritatem circa hoc sacramentum. *Secundo,* respondet obiectionibus quae in contrarium adducuntur, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit *quatuor conclusiones.*

Prima est: **Necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati in virtutibus conserventur, et crescant.**

Probatur: Quia et corporalis vita materiali indiget alimento, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur, et eius virtus depereat.

Secunda conclusio est: **Convenienter sacramentum hoc sub speciebus panis et vini traditur.**

Probatur: Quia convenienter huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur, sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur; cum spirituales effectus sub similitudine visibilium congruenter nobis tradantur: huiusmodi autem sunt panis et vinum.

Tertia conclusio est: **In Eucharistiae sacramento ipsum Verbum incarnatum secundum substantiam continetur.**

Probatur: Quia alimentum spirituale oportet nobis secundum substantiam coniungi, sicut in Baptismo coniungitur tantum per virtutem. — *Declaratur* hoc ex differenti coniunctione generantis ad genitum, et nutrimenti ad nutritum; quia videlicet generans non oportet secundum substantiam, scilicet completam, generato

coniungi, sed tantum secundum similitudinem et virtutem, alimentum vero oportet secundum substantiam coniungi.

Quarta conclusio est: **Convenienter separatim nobis traditur sacramentum corporis Christi sub specie panis, et sanguis sub specie vini.**

Probatur: Tum quia habetur memoria, et repraesentatio passionis Dominicae, per quam eius sanguis a carne separatus est. Tum quia sic impletur quod Dominus dixit Ioann. VI, 56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

Advertendum est, quod huius sacramenti susceptio non est absolute de necessitate salutis, sed est tantum de Ecclesiae institutione, ut semel in anno sumatur.

CAPUT LXII

DE ERRORE INFIDELIUM CIRCA EUCHARISTIÆ SACRAMENTUM.

Posita veritate sacramenti Eucharistiae, vult S. Thomas obiectiones haereticorum solvere; et *primo*, ponit ipsas obiectiones: *secundo*, illis respondet, Capite sequenti.

Quantum ad primum: —*Dicit primo*, quod sicut Christo proferente praedicta verba, quidam discipulorum turbati sunt dicentes: *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire* (Ioan. VI, 61): ita et contra Ecclesiae doctrinam insurrexerunt haeretici (1) dicentes: In hoc sacramento non esse realiter corpus, et sanguinem Christi, sed significative tantum. Unde cum Christus dixit, demonstrato pane: *Hoc est corpus meum*, sensus est: hoc est signum, et figura corporis mei; secundum quem modum etiam Apostolus I. Cor. X, 4, dixit: *Petra autem erat Christus;* et sic de aliis auctoritatibus dicunt.

(1) Berengarii falsa positio fuit circa veritatem Sacramenti Eucharistiae: Quae habetur in Decret. dist. II, de consec. Cap. *Ego Berengarius.*

Dicit secundo, quod huiusmodi opinionis occasionem sumunt ex verbis Domini, quod de hac re loquens, ut scandalum discipulorum, quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens ait: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (Ioan. VI, 64).

Dicit tertio, quod inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus, quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur.

Prima est, quomodo corpus Christi in altari esse incipiat, cum manifestum sit ipsum non semper in hoc altari fuisse. — Non enim hoc videtur fieri posse per *conversionem* alicuius in corpus Christi, cum nihil in praeexistens convertatur, eo quod id in quod aliquid convertitur, per huiusmodi conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse. — Similiter nec per *mutationem* loci: tum quia oporteret dicere, quod cum Christus incipit esse in hoc altari, desinit esse in caelo; tum quia nullus motus localis terminatur simul ad duo loca: manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari.

Secunda est ex *loco:* — 1) Tum quia videtur, cum in hoc sacramento seorsum sint panis et vinum in locis separatis, quod Christus non remaneat integer, quia partes alicuius semoti in diversis locis non continentur, ipso integro permanente: – 2) Tum quia videtur impossibile quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis, cum impossibile sit, ut maius corpus in loco minoris includatur. — 3) Tum quia hoc sacramentum in pluribus locis celebrari contingit: impossibile est autem unum corpus in pluribus locis existere.

Tertia difficultas est ex iis, quae in hoc sacramento *sensu* percipimus. — Omnia enim accidentia panis et vini sentimus: huiusmodi autem neque in corpore Christi esse possunt sicut in subiecto, nec in aëre, quia cum plurima eorum sint naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae. Neque possunt per se existere, cum 1) accidentis esse sit inesse; et 2) accidentia individuari non possint nisi per subiectum, ex quo relinquitur, quod sint in substantia panis et vini, et consequenter quod ibi non sit substantia corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta est ex *passionibus*, et *actionibus*, quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut ante: — Quia si vinum in magna quantitate sumeretur, inebriaret, et panis confortaret et nutriret. Videntur etiam putrefieri, et caetera, quae corpori Christi convenire non possunt.

Quinta difficultas est ex *fractione panis;* quae quidem, neque sine subiecto esse potest, neque corpus Christi eius subiectum esse potest.

CAPUT LXIII

SOLUTIO PRÆMISSARUM DIFFICULTATUM

ET PRIMO QUOAD CONVERSIONEM PANIS IN CORPUS CHRISTI

Enumeratis difficultatibus contra veritatem sacramenti Eucharistiae, accedit sanctus Thomas, ad earum dissolutionem eo ordine quo sunt propositae.

Praemittens quod, licet divina virtus sublimius, et secretius in hoc sacramento operetur, quam ab homine perquiri possit; ne tamen circa hoc Ecclesiae doctrina infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Ex quibus verbis dat intelligere S. Thomas: maximas esse difficultates, quae circa hoc sacramentum emergunt, et quod non oportet laborare ad eius manifestam intelligentiam, sed conandum est ad intelligendum quomodo nulla in ipso impossibilitas inveniatur.

Ad primam itaque difficultatem:

Dicit primo, quod utique impossibile est, ut corpus Christi incipiat esse, sub hoc sacramento per motum localem: — Tum quia, in caelo desineret esse, quandocumque agitur sacramentum: — Tum quia, non posset hoc sacramentum agi simul in uno loco: — Tum quia, motus localis instantaneus esse non potest, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum.

Dicit secundo, quod hoc fit per conversionem substantiae panis in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

Dicit tertio, quod ex hoc apparet falsam esse opinionem, tam dicentium substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere; quam ponentium illam in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi: — Tum quia, ad utrumque sequitur, quod corpus Christi in hoc sacramento incipere esse non possit, nisi per motum localem: — Tum quia, secundum primam opinionem, Christo potius dicendum fuit: *Hic est corpus meum,*

quam: *Hoc est corpus meum*, quia demonstraretur substantia panis, quae videtur: — Tum quia, secundum opinionem secundam, multum de materia primo creata, iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii, quod non decet fieri in sacramento salutis: — Tum quia, secundum tertiam opinionem oporteret, aut materiam primam esse sine forma, si intelligeretur fieri resolutio in ipsam; aut si intelligeretur fieri in prima elementa corporea. necesse esset hanc resolutionem percipi sensu, et etiam ibi esse localem transmutationem et corporalem alterationem contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Dicit quarto, quod ista conversio est alterius modi ab omnibus conversionibus naturalibus: quia in qualibet alia manet subiectum in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, vel substantiales, unde conversiones formales nominantur; in hac autem subiectum transit in subiectum, et accidentia manent, unde substantialis conversio nominatur.

Dicit quinto, quod natura quidem facere non potest quod haec substantia fiat illa, ut hic digitus fiat ille digitus, cum operatio naturae materiam praesupponat per quam substantia individuatur; sed bene hoc divina virtute fieri potest, cum materia illi subiiciatur, eo quod per ipsam producatur in esse. — *Declaratur:* quia sicut virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, supposita subiecti existentia, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem formae, ut hic aër in hunc ignem generatum; ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam, et consequenter hoc individuum in illud, cum principium individuationis sit materia.

Dicit sexto, quod cum in hac conversione non sit aliquod subiectum commune permanens post conversionem, et tamen necesse sit aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum;* quae sunt verba huius conversionis significativa et factiva, necesse est dicere quod accidentia panis remaneant.

Dicit septimo, quod cum inter omnia accidentia propinquius inhaereat substantiae quantitas, deinde qualitates sint in substantia mediante quantitate, deinde actiones, passiones, et relationes quaedam; sic accidentia panis post conversionem remanere ponendum est, ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat; in ipsa vero, qualitates fundentur sicut in subiecto, et per consequens actiones, passiones et relationes.

Dicit octavo, quod haec conversio non proprie potest dici motus, sicut a naturali consideratur, ut subiectum requirit, sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non-esse.

Dicit nono, quod ex praedictis habetur una ratio, quare acci-

dentia panis remanere oportet, scilicet ut inveniatur aliquid manens in conversione praedicta.

Dicit decimo, quod huius aliae etiam rationes sunt. — *Una* est, quia alias non sequeretur corpus Christi secundum substantiam esse ubi prius fuit panis; quia nulla relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum, sed manente panis quantitate dimensiva, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis; et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. — *Alia* est, quia meritum fidei, quae de invisibilibus est, tanto maius est circa hoc sacramentum, quanto invisibilibus agitur, corpore Christi sub accidentibus panis occultato. — *Tertia* est, quia sic est commodior et honestior usus sacramenti, dum scilicet sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur manducandum, et sanguis potandus.

Ad evidentiam *primi dicti* considerandum est, quod non dicimus corpus Christi sic incipere esse sub sacramento sive sub speciebus panis, quasi incipiat *localiter*, proprie, et *circumscriptive* a dictis accidentibus contineri, sicut locatum continetur a loco; non enim ad corpus Christi comparantur proprie sicut locus ad locatum; sed quia incipit esse sub illis, sicut substantia sub accidentibus continetur, non quidem sibi inhaerentibus, sed separatis, prius autem inhaerentibus substantiae cui haec substantia succedit; unde respectus corporis Christi ad huiusmodi accidentia sub quibus continetur, non potest proprie quidem dici respectus de genere *ubi*, qui est locati ad locum, habet tamen, ut dicitur *4, Sent. d. 10, q. 1, art. 3, ad 1*, aliquam eius similitudinem, inquantum esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est causa eius: habet etiam et similitudinem respectus de genere *habitus*, inquantum illae species dicuntur a sanctis quasi cooperimentum corporis Christi.

Ad evidentiam *secundi dicti*, considerandum est *primo*, quod convenienter ex eo quod corpus Christi non incipit esse sub sacramento per motum localem, infert S. Thomas, oportere hoc esse per conversionem substantiae panis in ipsum, quia *duobus* tantum modis possumus intelligere corpus Christi esse simul cum dimensionibus panis. — Aut scilicet *manente* substantia panis illis dimensionibus coniuncta, ita quod corpus Christi simul diceretur esse cum substantia panis, sicut duo corpora dicuntur simul esse in eodem loco, quo modo Christo ingrediente ad discipulos ianuis clausis simul erant corpus Christi, et ianua. — Aut *transeunte* substantia panis, et sub eius dimensionibus substantia corporis Christi succedente. *Primum* non potest esse nisi per motum localem corporis Christi accedentis ad locum panis, sicut accessit ad ianuas; quia corpus existens in uno loco non potest occupare locum corporis existentis in alio loco, nisi ad illum locum localiter moveatur,

cum idem corpus non possit esse simul in pluribus locis. *Secundum* autem esse non potest, nisi substantia panis in substantiam corporis Christi convertatur; quia si annihilaretur panis substantia, aut in aliam substantiam converteretur, nulla esset ratio quare corpus Christi manens in caelo deberet sub dimensionibus panis contineri. Si ergo, secundum ea quae fides tenet, non possit dici corpus Christi incipere esse in sacramento per motum localem ipsius corporis Christi, cum proprium locum non derelinquat; relinquitur oportere dici, quod incipiat esse in sacramento per conversionem substantiae panis in ipsum.

Considerandum *secundo*, quod hoc non sic est intelligendum, ut **Scotus** arbitratur nos intelligere, quasi dicta conversio sit corpori Christi *formalis ratio* essendi in sacramento, cum transeunte conversione remaneat in sacramento corpus Christi; sed quia *effective* et *fundamentaliter* dicta conversio huiusmodi existentiam sive praesentialitatem causat; sicut generatio ignis ex lignis est causa aliquo modo quod ignis sit ubi prius erant ligna: facit enim dicta conversio primum ipsius terminum succedere substantiae panis, sub ipsis dimensionibus panis remanentibus, et consequenter huiusmodi praesentiam corporis Christi ad tales dimensiones, et ad eorum locum causat.

Nec est verum quod inquit Scotus, posse Deum huiusmodi relationem causare absque conversione, cum conversio sit causa eius tantum in fieri. — Nam quando causa in fieri, quae est ipsa productio, est fundamentum vel ratio fundandi relationem, non potest fieri relatio absque tali productione, tamquam scilicet illius denominativa relative; sicut paternitas non potest absque generatione alicui advenire, ut per ipsam sit pater: sic etiam, quia conversio est fundamentum praesentiae corporis Christi ad species et locum panis, non potest talis relatio illi advenire absque huiusmodi conversione, eo quod fundamentum sit de ratione relationis inquantum dat esse relativum.

« *Utrum per solam* transubstantiationem, *seu conversionem substantiae in substantiam, absque motu locali possit corpus Cristi in altari esse:* — et *quotuplex sit corporis Christi praesentialitas in Sacramento.* »

Sed contra praedicta arguitur ex Scoto, *4. Sent., dist. 10, q. 1, ad 2, et 3,* probaturque, quod non est necesse dicere per solam conversionem huiusmodi posse esse corpus Christi sine sui mutatione locali in altari.

Primo. Non est maior repugnatia corpus Christi simul esse cum substantia panis quam cum quantitate eius; cum non magis repugnet substantia substantiae, quam substantia quantitati quoad talem simultatem: sed corpore Christi existente in caelo, potest

Deus facere idem corpus simul cum quantitate panis: ergo et cum substantia eius, et per consequens sine conversione.

Secundo. Ubicumque Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, vel sub modo sibi opposito, potest eam facere sub suo modo naturali: sed Deus potest facere, immo facit corpus Christi sacramentaliter, idest non sub suo modo naturali, simul in diversis locis: ergo potest idem facere in eisdem sub modo naturali, scilicet localiter et dimensive: ergo non est necessaria huiusmodi conversio.

Tertio. Per nullam mutationem per se. habetur illud quod est posterius suo per se termino: sed praesentia corporis Christi in sacramento est quid posterius simpliciter substantia corporis Christi, quae est terminus per se conversionis: ergo non habetur per se, per illam mutationem, quae est conversio vel transsubstantiatio.

Quarto. Deus potest facere corpus Christi praesens cum pane, substantia panis manente, quum praesentia ista sit posterior substantia panis: ergo sine aliqua mutatione circa substantiam panis, potest esse nova praesentia corporis ad panem: ergo oportet dare aliam mutationem ad huiusmodi praesentiam, quae non sit substantialis: ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista praesentia: terminus enim eiusdem rationis, cuiusmodi est praesentia, non est proprie et per se terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus.

Quinto. Quod convertitur in aliquid praeexistens, magis acquirit conditiones eius, quam econverso, ut patet in nutrimento: ergo ex sola conversione panis in corpus Christi praeexistens, magis acquirit panis conversus praesentiam in coelo, quam corpus Christi praesentiam speciei panis in altari.

Sexto. Deus posset convertere panem in corpus Christi, ut habens esse in caelo: sed tunc non haberetur corpus Christi sub specie panis ex ipsa conversione: ergo nec nunc.

Septimo. Si panis quantus converteretur in corpus Christi quantum, id est, quantitas in quantitatem, et substantia in substantiam; corpus Christi quantum non haberet ubi *circumscriptive*, quod fuit ipsius panis: ergo ex conversione substantiae in substantiam, corpus Christi non habet ubi *diffinitive*, quod erat substantiae panis: ergo etc.

Pro solutione horum argumentorum *praemittendum* est, quod corpus Christi existens sacramentaliter in altari, *duplicem* praesentialitatem habet: *Unam* scilicet, ad dimensiones panis sub quibus occultatur: *Aliam* vero, ad locum panis. Per *primam* praesentiam dicimus corpus Christi sub dimensionibus panis esse: Per *secundam* dicimus ipsum esse in loco panis. Utraque autem harum praesentiarum convenit sibi per conversionem substantiae panis in ipsum, sed prima immediate talem conversionem consequitur. Ex eo enim quod substantia panis in corpus Christi convertitur, suis dimensio-

nibus remanentibus, sequitur quod corpus Christi substantiae panis sub illis dimensionibus succedit, quod est corpus Christi praesens fieri dimensionibus huiusmodi. Secunda autem praesentia convenit sibi mediante prima. Nam quia praesens est dimensionibus, ideo praesens est loco huiusmodi dimensiones circumscribenti, qui erat locus panis.

Argumenta itaque Scoti contra utramque praesentiam adducuntur, sed facile est videre quod contra mentem S. Thomae non valent. Unde,

Ad primum dicitur, quod maior est falsa, corpore Christi non deserente caelum, et pane alibi existente. — Ad *probationem* negatur assumptum ad eundem sensum. Repugnat enim quod substantia manens in caelo incipiat esse simul cum substantia existente in terra, in neutra illarum mutatione facta; quia ut est de mente S. Thomae, *4. Sent. d.* 11, *q.* 1, *art.* 1; et *3, p. q. 75, art. 2,* impossibile est aliquid esse ubi prius non fuit, nisi ipsum mutetur, vel aliquid in ipsum: quod utique intelligitur de loco existente, non autem de loco noviter producto. Non repugnat autem tali substantiae ut simul sit cum quantitate substantiae, quae in ipsam est conversa, quia relatio innasci potest ex mutatione unius extremi tantum, etiam altero extremo non mutato.

Attendendum tamen, cum dicimus: *Unam substantiam non mutatam a suo loco non posse simul incipere esse cum substantia in alio loco existente;* quod hoc intelligitur supposito quod nulla etiam alia substantia sit in ipsam conversa: quia si ponamus, ut ponimus, substantiam panis conversam in substantiam corporis Christi, non inconvenit corpus Christi non mutatum a suo loco in quo nunc est, ratione propriarum dimensionum, simul esse per divinum miraculum cum alia substantia, ratione dimensionum panis in ipsum conversi. Sicut enim miraculose corpus Christi secundum suum esse naturale simul fuit cum alio corpore dum ad discipulos intravit ianuis clausis, ita divino miraculo fieri posse puto, ut corpus Christi sacramentale simul incipiat esse cum alia substantia, ipso non deserente proprium locum quem habet in caelo.

Ad secundum: — *Dicitur primo,* quod argumentum peccat in forma; procedit enim ex *quatuor terminis*: Nam in *maiori* assumitus *locus* sigillatim pro uno determinato, et est vera propositio, quocumque enim loco sigillatim ostenso, est verum, quod si in illo potest Deus facere substantiam naturalem esse sub modo non naturali, potest facere eandem esse in eo, modo suo naturali. In *minori* vero, sumitur *locus* pro pluribus locis coniunctim, in quo sensu etiam minor est vera. Nam de facto Deus facit corpus Christi modo sacramentali, qui non est modus naturalis, simul in pluribus locis esse.

Dicitur secundo, quod si argumentum ad debitam formam reducatur, formando sic *minorem:* In quotcumque locis simul Deus

potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, potest eam facere sub suo modo naturali; ipsa *maior* est falsa. — *Primum* enim nullam contradictionem implicat, et ideo divina virtute fieri potest. *Secundum* vero, implicat contradictionem: ostensum est enim in superioribus, contra Scotum, implicare contradictionem, quod unum corpus simul sit in pluribus locis localiter, et ratione propriarum dimensionum, idcirco nullo miraculo potest fieri.

Ad tertium, *negatur maior;* si intelligatur de primo per se termino. Potest enim per mutationem per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando et ipsum est terminus per se, sed secundario. Non enim, ut est de mente S. Thomae, *de Verit. quaest. 9, art. 3,* inconvenit unius mutationis esse duos terminos ordinem quemdam inter se habentes. Nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem et ad similitudinem supposito albo. Si autem intelligatur de per se termino universaliter, sive scilicet primo sive secundario, minor est falsa. Nam neque praesentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cum ipsa sit secundario per se terminus, neque substantia corporis Christi sola est terminus per se talis *transsubstantiationis.*

Ad quartum, *conceditur totum,* excepta *ultima consequentia. Concedimus* enim, quod absolute Deus potest facere corpus Christi simul cum pane, substantia panis manente, et quod potest incipere esse corpus Christi praesens pani absque conversione substantiae panis in ipsum. — Sed *negatur* ulterior *consequentia:* scilicet, ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista praesentia. — Ad *probationem,* negatur *assumptum,* absolute loquendo. Nam praesentia quam habet ignis ad locum suae generationis, et praesentia quam habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, et tamen una acquiritur per generationem substantialem, alia vero per motum localem. In terminis enim extrinsecis non inconvenit idem diversas mutationes terminare. Non inconvenit etiam idem esse terminum intrinsecum et primum unius mutationis, alterius vero, esse extrinsecum terminum et secundarium: — Si autem adderetur *antecedenti*: nullo illarum moto ad alterum localiter, nulloque alio in substantiam alterius converso; *negatur assumptum*: et ad *probationem* negatur ista *consequentia*: Ista praesentia est posterior substantia panis, ergo potest esse sine aliqua novitate substantiae panis, aut corporis Christi. Habitudo enim locati ad locum est posterior ipsa re locata, et tamen non potest esse novitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam.

Unde illa propositio: *Ad novitatem posterioris non sequitur novitas prioris;* non habet veritatem, ubi posterius per naturalem concomitantiam resultat ex priori. Tunc enim novitas in poste-

riori non est nisi propter novitatem prioris, sicut non est nova risibilitas nisi propter hominis novitatem, et non est novitas in relatione reali nisi propter aliquam novitatem fundamenti, aut termini.

Ad quintum, *negatur maior,* de conditione quae est locus, quando remanet aliquid conversi occupans priorem locum, et nihil eius, additum ad id in quod convertitur, remanet; sicut est in proposito, ubi remanet quantitas panis locum eius occupans, et nihil substantiae panis remanet additum corpori Christi, eo quod tota substantia panis, scilicet et materia et forma, in corpus Christi convertatur.

Quod autem adducitur de alimento, non iuvat, immo est oppositum eius quod assumitur; forma enim aliti dum informat materiam alimenti, aliqualiter accedit ad locum alimenti, praesertim quando per mutationem augetur alitum.

Ad sextum, *negatur maior*: si intelligatur, quod Deus possit convertere substantiam panis in corpus Christi, ut habet esse in coelo, idest ut localiter in coelo continetur, nullo modo localiter moto pane, et eius dimensionibus, quae facta conversione remanent ad locum corporis Christi. Nam cum oporteat in tali conversione corpus Christi succedere substantiae panis sub dimensionibus ipsius; si corpus Christi, sub dimensionibus panis existens, non haberet aliud *ubi* quam id quod habet in coelo, oporteret ut ipsae dimensiones tale *ubi* corporis Christi haberent; quod esse non posset, nisi ad locum corporis Christi motae essent localiter, alioquin idem esset simul in pluribus locis circumscriptive. — Si autem intelligatur, Deum posse illud facere moto pane, et dimensionibus eius ad locum corporis Christi, ipsa admissa, *negatur minor;* immo ex ipsa conversione, corpus Christi esset sub specie panis, quae ad eius locum suo motu pervenisset.

Ad septimum, *negatur consequentia:* quia in tali casu, ut dixit S. Thomas, in *dicto decimo,* nihil panis remaneret sub quo corpus Christi substantiae panis succederet, quod esset sibi ratio essendi in loco panis; nunc autem remanerent panis dimensiones, quae sunt corpori Christi ratio in loco panis existendi. Non enim propter aliud, corpus Christi est in loco, ubi erat panis, nisi quia facta conversione manent species panis occupantes locum, sicut prius, quibus mediantibus substantia panis erat in loco illo.

Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in *4. Sent. dist. 10, quaest. 1,* et *dist. 11.*

Circa *tertium dictum,* cum inquit S. Thomas: Si maneret substantia panis, potius dicendum Christo fuisse: *Hic est corpus meum,* quam: *Hoc est corpus meum,* quia per ly *hic,* demonstraretur substantia panis, quae videtur:

Advertendum, quod si maneret substantia panis, ista propositio non esset vera: *Hoc est corpus meum;* ut dicitur *Tertia parte,* et

4. Sent. loco praealleg., quia, ut hic dicitur, fieret demonstratio panis, cuius accidentia subsunt visui, et esset sensus: substantia cuius sunt haec accidentia quae videntur, est corpus Christi. Nam cum demonstramus aliquid ad sensum, secundum communem modum loquendi, demonstramus substantiam cui accidentia quae sensui subiacent et demonstrant, inhaerent, et non indistincte contentum sub accidentibus, ut vult Scotus in *Quarto Sent. dist. 11, quaest. 3, art. 1.* Falsum autem esset, quod substantia panis esset corpus Christi, sed vera esset ista propositio: *Hic est corpus meum;* accipiendo istum terminum, *hic,* ut est adverbium loci. Nam verum esset dicere, quod in hoc loco in quo est panis, est corpus Christi.

Circa illud quod dicitur: *In consecratione huius sacramenti, substantiam panis non annihilari;* considerandum est *primo* ex doctrina S. Thomae, *6. Quol. q. 6;* et in *Tertia parte;* et *4. Sent.*, cum motus a termino *ad quem* accipiat denominationem, ad videndum an aliqua mutatio sit annihilatio necne, videndum est, an eius terminus sit nihil omnino, vel potius aliquid modo aliquo; quia si fuerit omnino nihil, erit annihilatio; si vero fuerit aliquo modo aliquid, non erit annihilatio.

Considerandum *secundo*, quod in denominatione mutationis non oportet respicere ad quemcumque terminum, sed ad terminum principaliter intentum ab agente. Nam mutatio ad esse hominis, dicitur hominis generatio, eo quod agens principaliter intendat hominis existentiam, licet sint multi alii termini praecedentes et positivi et privativi. Sic etiam, ad videndum an aliqua mutatio debeat annihilatio nominari, respiciendum est non ad quemcumque terminum illius mutationis, sed ad terminum principaliter intentum ab agente talis mutationis. In mutatione ergo, qua substantia panis convertitur in corpus Christi, *duplex* invenitur terminus: scilicet non-esse panis, et corpus Christi; sed esse sacramentale corporis Christi, est terminus principaliter intentus a Deo, a quo principaliter haec conversio fit: non-esse autem panis, ad hunc terminum ordinatur: ideo, cum esse sacramentale corporis Christi sit aliquid, non autem nihil, talis mutatio substantiae panis non potest dici annihilatio; immo, nec ex ipso non-esse panis, ad quod dicta mutatio terminatur, tamquam ad dispositionem termini principalis, potest dici annihilatio; quia tale non-esse non est omnino nihil, sed est negatio esse panis in corpore Christi sacramentali, in quod conversus est panis. Non enim sufficit ad annihilationem alicuius, quod nihil eius maneat in se, vel in alio, sed requiritur, quod nihil etiam maneat, in quod sit conversum.

Non puto autem ad mentem S. Thomae esse id quod Capreolus tenet, quod scilicet remaneat panis in corpore Christi in potentia *obedientiali,* ad hoc ut ex ipso redeat panis substantia, et quod propter hoc non dicatur panis annihilari. Nam hoc nullibi ait S.

Thomas, quod ipse viderim, immo in *3. p. q. 77, art. 5*, ait, impossibile esse corpus et sanguinem Christi iterum in substantiam panis, vel vini converti.

Quod *si dicatur,* hoc intelligendum esse de potentia *ordinaria,* cum ponamus tamdiu corpus et sanguinem Christi manere in sacramento, quamdiu remanent species panis, non autem de potentia *absoluta;* hoc quidem non negaverim, licet fortassis a multis negaretur; sed hoc modo substantiam panis in potentia *obedientiali* corporis Christi esse, non tolleret quin possit dici panis annihilatus; alioquin nihil posset dici annihilatum a Deo, quia eadem ratione diceretur, quod remanet in potentia obedientali alterius creaturae: sicut enim de potentia absoluta posset Deus convertere corpus Christi in panem, ita posset in rem annihilatam aliquam aliam substantiam convertere, ipsam rem iterum in esse reparando.

Ex his facile solvi possunt omnia argumenta Scoti et Durandi recitata a Capreolo in *4. Sent. dist. 11.*

Circa id quod dicitur: *Substantiam panis non posse in tali conversione resolvi in materiam primam, quia materia prima esset sine forma; — Advertendum*, quod hoc sequitur, quia si substantia panis non converteretur in corpus Christi, et remaneret materia prima, non acciperet aliam formam, cum qua esset corpus Christi, quia eadem ratione non posset corpus Christi esse cum forma illa, ipso localiter non mutato, qua ratione non poterat cum substantia panis esse; non informaretur etiam substantia corporis Christi, ut manifeste constat, ideo omnino relinqueretur sine forma.

Circa *quintum dictum* **dubitatur:** — Videtur enim S. Thomas dicere contradictoria: Nam inquit *primo,* naturam facere non posse, ut haec substantia fiat illa; *deinde* subiungit, virtute naturalis agentis hoc totum in illud totum converti, utpote hunc aërem in hunc ignem generatum. Constat enim, ubi totum convertitur in totum, hanc substantiam in illam converti.

Respondetur, quod totum *dupliciter* accipitur; scilicet, ut idem est, quod perfectum in specie; ut idem est quod quaelibet pars. — Cum ergo dicitur per naturam converti totum in totum, accipitur totum pro perfecto in specie, non autem pro qualibet parte. Patet hoc esse de mente S. Thomae, quia seipsum exponens inquit, quod supposita existentia subiecti, hoc totum convertitur in hoc totum per naturam secundum variationem speciei et formae. Ex hoc autem non sequitur, hanc substantiam individuatam in aliam individuatam substantiam existentem converti; sed unam speciem converti in aliam secundum successionem diversarum formarum in materia, unde nulla est contradictio.

Circa *sextum dictum:* — *Considerandum primo,* quod cum pronomen demonstrativum demonstrans aliquid ad sensum simul et ad intellectum, semper praesupponat aliquid subiectum sensui demonstrabile, non potest dici de aliquo: *hoc est illud,* nisi per ly *hoc,* demonstretur aut ipsum sensibile per se, aut aliquid sensibili coniunctum: si autem nihil remaneret facta conversione in corpus Christi, nihil sensibile esset per quod demonstrari posset corpus Christi: nam esse sacramentale sensu percipi non potest; ideo bene dicitur, quod necesse est aliquid panis remanere ad hoc ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum.*

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae *4, Sent. d. 8, q. 2, art. 1, quaest. 4, ad 1,* quod cum ea quae sunt in voce, proportionentur iis quae sunt in intellectu; sicut in intellectu est aliqua conceptio quae est *significativa* tantum rei intellectae, quae inquam, praesupponit entitatem rei, utpote ab ipso causata; aliqua vero non tantum est significativa, sed etiam *factiva* rei, ut conceptio practica quae entitatem rei non praesupponit, sed causat; ita aliqua locutio est significativa tantum, aliqua vero est significativa et factiva rei significatae, sicut haec locutio: *Hoc est corpus meum;* quae ex divina institutione habet virtutem convertendi substantiam panis in substantiam corporis Christi. Ideo bene hic dicitur, haec verba esse significativa et factiva praedictae conversionis.

Considerandum tertio, quod cum significatio totius conversionis compleatur in prolatione ultimae particulae, ita quod significatione partium praecedentium comparatur ad significationem totius orationis, sicut materia, non autem sicut partes significationem totius orationis integrantes; significatio autem ultimae particulae in ordine ad praecedentes habeat rationem formae, sicut praedicta verba quae sunt significativa et factiva conversionis, ipsam in ultimo tantum instanti prolationis significant, et in illo duntaxat eam efficiunt; ideo in principio locutionis ly *hoc,* non potest demonstrare corpus Christi, quia nondum substantia panis est in ipsum conversa. Non potest etiam determinate substantiam panis demonstrare, quia tunc impediretur significatio totius orationis, quae in ultimo instanti prolationis in quo non est substantia panis, completur; sed necesse est, ut inquit ibidem sanctus Thomas, quod demonstret aliquid indistinctum et indeterminatum, quod sit commune tamquam utrumque confuse et potentialiter continens, neutrum autem determinate in actu; scilicet hoc quod dico contentum sub his speciebus, ut sensus sit: *contentum sub his speciebus est corpus meum.* Et sicut dicimus illud pronomen non demonstrare aliquid significatum distinctum, scilicet panem, aut corpus Christi praesens tempore prolationis istius pronominis *hoc,* sed tantum aliquid vagum, et indeterminatum; ita dicendum est de hoc verbo *est,* quod non determinate importat tempus praesens mensurans prolationem istius pronominis *hoc,* sed praesens mensurans ultimam prolationem totius

orationis; quia pro illo instanti copulat praedicatum subiecto in talibus locutionibus factivis, sicut in illo instanti res per tales locutiones efficitur.

Contra autem hunc sensum **argumenta Scoti** in *Quarto, dist. 8, quaest. 2*, non valent; immo ex hoc falso fundamento procedunt, quod secundum sanctum Thomam significatio orationis constituatur ex significatione partium; cuius tamen oppositum ipse ponit in *Quarto Sent. loco praeallegato, et articulo tertio, ad septimum.*

Circa *septimum dictum*: — *Considerandum primo*, ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 77, art. 2*, quod cum ponatur quantitas prima inter omnia accidentia materialia, et immediate inhaerere substantiae materiali, et consequenter esse fundamentum omnium aliorum accidentium materialium, quo mediante insunt substantiae; et alia accidentia retineant esse quod habebant in substantia, cum divina virtute quantitas sine substantia subsistat, relinquitur quod in ipsa omnia alia fundentur accidentia, et in ipsa sola sint sicut in subiecto, quemadmodum erant in substantia mediante quantitate. Propterea ex ordine accidentium in comparatione ad substantiam, convenienter infert S. Thomas, solam quantitatem dimensivam panis post conversionem absque subiecto remanere, alia vero accidentia non esse sine subiecto, sed in quantitate fundari.

Considerandum secundo, quod non ideo dicuntur in quantitate fundari sicut in subiecto alia accidentia, quasi quantitas virtute suae naturae, possit illi sustentamentum praebere (hoc enim soli rei ex natura subsistenti convenit, ut est de mente sancti Thomae, *Qq. de Virtut. q. 1, art. 3*); sed quia hoc sibi virtute divina conceditur, sicut sibi datur, ut sine subiecto subsistat. Unde, cum quantitas inhaeret substantiae, non praebet sustentamentum aliis accidentibus, nisi forte, inquantum est substentata a substantia, dicatur aliis sustentamentum praebere.

Circa *octavum dictum*, considerandum est, quod praedicta conversio dicitur esse quaedam substantialis successio; quia est successio unius substantiae post aliam sub eisdem accidentibus, licet et alio modo tales substantiae ad illa accidentia se habeant. Nam per conversionem substantiae panis in corpus Christi, fit corpus Christi praesens accidentibus panis, sicut illis substantia panis praesens erat; sed verum est, quod illa accidentia inhaerebant substantiae panis, non autem inhaerent corpori Christi: unde talis praesentia corporis Christi, non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo assimilari possit praesentiae locati ad locum, et vestiti ad vestimentum, ut superius dicebatur.

Ideo **ad Aureolum** quaerentem in quo succedunt sibi istae substantiae: — *dicitur*, quod succedunt sibi invicem in accidentibus panis, et in loco ipsius: ex quo patet quod conversio ista non di-

citur successio quaecumque substantialis, sed successio substantiarum sub eisdem accidentibus, quarum una in aliam transit.

Circa *decimum dictum*, cum dicitur in prima ratione, corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit sanctus Thomas: *quodammodo*, quia corpus Christi non est in loco panis facta conversione ratione propriarum dimensionum, nec est subiectum ipsius *ubi;* sed quia praesens est dimensionibus panis, quae sunt in loco ipsius, et sunt subiectum ipsius *ubi*, dicitur et ipsum in illo loco esse: et sic non ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis; ideo subiunxit: « mediantibus tamen dimensionibus panis. »

CAPUT LXIV

SOLUTIO EORUM QUÆ OBIICIEBANTUR EX PARTE LOCI

Circa secunda difficultatem quae sumitur ex parte loci (c. 62).

Dicit primo sanctus Thomas, respondendo **ad primam obiectionem,** quod cum dictum sit, locum in quo agitur hoc sacramentum, attribui corpori Christi ratione dimensionum panis remanentium; ea quae Christi sunt, necesse est esse in loco praedicto secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Dicit secundo, quod in hoc sacramento aliquid est ex vi *conversionis,* illud scilicet ad quod directe conversio terminatur. Sicut sub speciebus panis est corpus, ut per verba consecrationis patet cum dicitur: *Hoc est*, etc; sub specie autem vini est sanguis Christi, ut patet cum dicitur; *Hic est calix* etc. Aliquid autem ex naturali *concomitantia,* omnia scilicet alia ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta, sicut divinitas, et eius anima.

Dicit tertio, quod si in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia non erat realiter corpori eius unita. Similiter, nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conver-

sionis, sanguis autem ex naturali concomitantia; sub specie autem vini e converso.

Advertendum primo, quod per haec dicta vult sanctus Thomas ad primam obiectionem *negare istam consequentiam:* Seorsum est panis et vinum in hoc sacramento, ex vi conversionis; ergo si caro Christi est sub specie panis, et sanguis sub specie vini, Christus non remanet integer: quia supponit quod caro sit sub specie panis sine sanguine, et sanguis sub specie vini sine carne, cuius oppositum dictum est. — Si autem intelligatur *antecedens* ad hunc sensum, quod nullo modo sunt simul sanguis et corpus in hoc sacramento, constat ex dictis quod est falsum.

Advertendum secundo, quod ex *vi conversionis* illud esse in sacramento dicitur, in quod substantia sub illis accidentibus praeexistens convertitur; et hoc dicit S. Thomas esse, in quod directe conversio terminatur. Ad hoc autem cognoscendum, respiciendum est ad verba consecrationis: cum enim efficiant quod significant, illud dicendum est esse in sacramento ex vi conversionis, quod per ipsa verba significatur, et nihil aliud. Unde, cum per verba consecrationis panis significetur tantum ibi esse corpus Christi, per verba autem consecrationis vini significetur tantum ibi esse Christi sanguinem, dicendum est sub specie panis esse tantum corpus Christi ex vi conversionis, sub specie vero vini esse tantum sanguinem, propter hoc volens ostendere S. Thomas ita esse, ait: ut per verba consecrationis patet.

Considerandum tertio, ex doctrina S. Thomae, *3, p. q. 76, art. 1, ad 1*, quod cum anima virtualiter contineat formam corporeitatis; de anima Christi *dupliciter* loqui possumus: *Uno modo*, inquantum dat esse corporeum, et sic necesse est dicere in sacramento ipsam esse virtute conversionis: quia cum corpus Christi non habeat esse corporeum nisi per animam, eo quod in uno composito sit tantum una forma substantialis; si virtute conversionis est in sacramento corpus Christi, necesse est etiam ex vi huiusmodi esse ibi animam Christi, secundum quod continet formam corporeitatis, et dat esse corporeum. *Alio modo*, inquantum anima est, id est, inquantum dat esse animatum, et sic intelligitur quod dicitur hic, ipsam non esse in sacramento ex vi conversionis, sed tantum ex naturali concomitantia: corpus enim non includit in sua ratione animam, inquantum anima est, sed bene corpori Christi anima eius, etiam inquantum dat esse animatum, est realiter coniuncta; ideo etiam inquantum anima, est in sacramento per concomitantiam.

Advertendum autem, quod per animam ut dat esse corporeum, non intelligimus aliquod ens rationis, ut videtur nobis imponere Scotus, *4*, *Sent. d. 11*, *q. 3*, *art. 2*, sed ipsam animae substantiam, ut virtute continentem formam corporeitatis et dantem esse corporeum, quae a seipsa ut dat esse animam, sola ratione distinguitur.

« *Utrum in hostia in Dominica coena consecrata et in triduo mortis conservata, fuisset corpus Christi, per animam intellectivam in actu consecrationis constitutum : — et qua ratione nova forma qua informabatur corpus Christi in triduo potuisset esse in illa hostia.* ».

Sed circa praedicta occurrit **dubium** motum a Scoto.

Si hostia consecrata in coena a Christo, fuisset in pyxide conservata in triduo, permansisset ibi eadem res primo contenta : sed tunc non erat corpus constitutum ex materia et anima intellectiva : ergo neque in coena Domini fuit facta conversio in compositum ex materia et anima intellectiva : ergo ex vi conversionis nullo modo erat ibi anima : ergo nec nunc.

Ad hoc *dicitur primo*: Ex eo quod inquit S. Thomas, quoniam in triduo mortis non fuisset anima Christi sub specie panis per consecrationem, quia non erat realiter corpori Christi unita, haberi posse, quod secundum conditionem corporis Christi extra sacramentum, est etiam conditio ipsius in sacramento : ita videlicet, quod si extra sacramentum includit animam, ipsam etiam in sacramento includit ; si autem animam non includit, neque etiam includit ipsam in sacramento. — Unde dicendum est, quod in illa hostia consecrata in coena, in triduo mortis non fuisset corpus Christi constitutum in actu per animam, sicut erat in die coenae, sed constitutum per aliam formam, puta cadaveris, sicut et extra hostiam erat.

Dicitur secundo, quod in triduo permansisset eadem res primo contenta, aliquo modo, non autem omnibus modis ; sicut et ipsum corpus Christi aliquo modo extra hostiam erat idem quod prius. Aliquo vero modo non, secundum mentem S. Thomae, *3, p. q. 58, art. 5 ;* et *Quol. 3, q. 1, art. 2.* Nam non erat idem quantum ad formam, sed quantum ad materiam et quantum ad suppositum, quod erat divinum, et quantum ad esse existentiae, iuxta praedicta in superioribus, ubi ostensum est in Christo esse tantum unum esse actualis existentiae, scilicet esse divinum.

Sed tunc resultat *aliud dubium* : — Si materia corporis Christi in triduo non fuisset informata anima, sicut informabatur in coena quando hostia fuit consecrata, sed alia forma ; cum non possit esse sine forma, quaeritur : *quomodo illa alia forma fuisset in hostia.* Neque enim ibi fuisset ex vi conversionis, quia quando consecrata est hostia, per animam actuabatur materia corporis, non autem per illam formam ; neque etiam per naturalem concomitantiam, quia tunc non erat realiter unita corpori Christi, immo non erat omnino : ergo nullo modo potuisset esse in hostia in triduo.

Dicerem ego, quod non fuisset ibi ex vi conversionis ; quia ex vi conversionis non est in sacramento nisi id in quod conver-

titur substantia panis in ultimo instanti verborum cosecrationis. Constat autem quod tunc illa forma non actuabatur materia corporis Christi, cum non esset, sed fuisset ibi per naturalem concomitantiam. Dicitur enim aliquid esse hoc modo in sacramento *dupliciter;* aut scilicet, quia quando proferuntur verba consecrationis, est realiter coniunctum ei in quod fit conversio, aut quia illi realiter coniungitur etiam post huiusmodi verba. Nam si corpori Christi facta consecratione alicuius hostiae aliquid absolutum realiter coniungeretur extra hostiam, etiam illi coniungeretur in hostia, quia sicut non esset sine illo extra hostiam, ita nec in hostia; et hoc modo fuisset illa forma in sacramento in triduo mortis. Nam licet non esset in die coenae realiter unita materiae corporis Christi, fuisset tamen unita illi realiter in illo triduo.

Ad secundam obiectionem dicit, quod dimensiones corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant: et ideo corpus Christi non comparatur ad hunc locum, mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus adaequatur.

Advertendum primo: Per hoc quod hic dicitur, velle S. Thomam ad illam propositionem: *Impossibile est maius corpus in loco minoris includi;* respondere. Est enim vera quando corpus maius est in loco ratione propriarum dimensionum, non autem quando est in loco ratione alienarum dimensionum, quae adaequantur loco, ut est in proposito.

Advertendum secundo, quod licet corpus de genere substantiae, videatur includere quantitatem aliquo modo, alia tamen res est ipsa substantia corporis, et alia eius dimensio; et ideo non inconvenit substantiam panis ex vi conversionis in substantiam corporis Christi converti, ipsa non conversa in eius quantitatem. Signum autem, quod dimensiones corporis Christi non sint ex vi conversionis in sacramento, assignat S. Thomas, quia dimensiones panis remanent. Oportet enim id quod convertitur, proportionari ei in quod convertitur; ut si sola substantia panis convertitur, remanent vero eius dimensiones, etiam si sola substantia corporis Christi sit, in quam convertitur, dimensiones vero eius sint extra terminum per se conversionis; quia cum corpus Christi succedat dimensionibus panis, sicut ipsa substantia panis substabat illis dimensionibus immediate, ita conveniens est, ut ipsa substantia corporis Christi immediate et absque alia dimensione, ex vi conversionis, illis dimensionibus substet. Si autem simul converterentur et substantia panis et eius dimensiones, oporteret fieri conversionem in substantiam et dimensiones corporis Christi, ita videlicet, quod substantia in substantiam, et dimensio in dimensionem converteretur.

Ad tertiam obiectionem dicit, quod corpus Christi per suas proprias dimensiones, in uno tantum loco existit, sed mediantibus dimensionibus panis in tot locis est, non quidem divisum per partes, sed integrum, in quot conversio fuerit celebrata.

Advertendum primo, quod vult S. Thomas, ad illam propositionem: *Impossibile est unum corpus esse in pluribus locis;* dicere, quod vera est ratione propriarum dimensionum: falsa est autem ratione dimensionum alienarum.

Advertendum secundo, ex dictis sequi, quod corpus Christi secundum esse quod habet in sacramento, non solum non est in loco *circumscriptive* secundum se, sed nec *diffinitive;* ut etiam tenet S. Thomas, *3. p. quaest. 76, art. 5:* et *4. Sent. dist. 10, q. 1, art. 3,* quia quod est diffinitive alicubi, ita est ibi, quod non alibi. Hic autem dictum est, quod corpus Christi, ratione dimensionum panis in ipsum conversi, est simul in tot locis, in quot ipsa conversio celebrata est.

Advertendum tertio, ex doctrina S. Thomae, quod *duplex* est quantitatis effectus: *Unus* est omnino intrinsecus subiecto quanto, scilicet esse quantum, et divisibilitas in partes, atque ordo partium in toto. *Alius* est aliquo modo extrinsecus, inquantum scilicet convenit subiecto in ordine ad extrinsecum, scilicet condividi alteri quantitati, et partes eius partibus loci correspondere. *Primum* convenit quantitati necessario et per se; *secundum* vero, sibi non convenit, nisi quando habet primo et per se ordinem ad locum et ad extrinsecas dimensiones. In sacramento ergo altaris quantitas corporis Christi, sub dimensionibus panis existens, habet *primum* effectum, quia ipsum corpus Christi est in seipso divisibile, et habet ordinem partium in toto, non autem *secundum* effectum habet, quia partes corporis Christi non correspondent partibus dimensionis panis, neque partibus loci, sed totum est sub qualibet parte. Ex quo sequitur, quod potest dici corpus Christi esse sub dimensionibus panis, et divisibiliter et indivisibiliter: divisibiliter quidem, quia in seipso divisibilitatem partium habet, indivisibiliter autem, quia partes eius non correspondent partibus illarum dimensionum, sed totum cuilibet parti, sicut anima est tota in qualibet parte.

Et ex hoc solvuntur omnia argumenta Scoti, *4. Sent. distinctione decima, quaestione prima;* et Aureoli apud Capreolum, *4. Sent. distinctione decima, quaestione secunda.*

Advertendum quarto, quod sicut substantia, quae est in loco ratione propriarum dimensionum, habet modum ipsarum, ita dimensio quae est in loco ratione substantiae, habet ipsius substantiae modum. *Modus* autem *dimensionis* existentis in loco, primo et per se est, ut sit in ipso commensurative et divisibiliter, ut scilicet ipsa commensuretur quantitati loci, et ut partes ipsius partibus

loci correspondeant. *Modus* autem *substantiae* est, ut indivisibiliter sit in loco; quia cum substantia secundum se sit indivisibilis, et divisio non conveniat sibi nisi ratione quantitatis; ubi substantia non comparatur ad alteram ratione quantitatis, sed per seipsam, ad ipsum non comparatur divisibiliter, sed indivisibiliter. Quia ergo quantitas corporis Christi non est in sacramento ex vi conversionis, sed tantum concomitanter, inquantum substantiae inhaeret, et idcirco ipsa substantia corporis Christi non comparatur ad dimensiones panis, aut ad locum eius, mediantibus propriis dimensionibus; sed econverso ipsae dimensiones sunt ibi praesentes ratione substantiae, et consequenter indivisibiliter; ideo, corpus Christi est ibi indivisibiliter, et potest, quamvis in seipso sit maius, dimensionibus panis sub illis contineri; quia non oportet, quod ad aliquam quantitatem indivisibiliter comparatur, illi commensurari, ut scilicet sit illa maior, aut minor, aut sit illi aequalis: potest enim pila magna parvam pilam contingere, eo quod ipsam indivisibiliter duntaxat tangit.

Unde dum ponitur quantitas esse hic, modo indivisibili, non ponitur in quantitate aliquid illi incompossibile, ut putat Durandus. Propterea dixit S. Thomas, corpus Christi in pluribus locis esse sacramentaliter non divisum in partes, sed integrum in unoquoque; quia non est in illis ratione propriarum dimensionum, sed ratione dimensionum panis.

Advertendum ultimo, quod licet corpus Christi non dicatur commensurari loco panis per se, ratione propriarum dimensionum, potest tamen dici illi commensurari per aliud, idest, ratione propriarum dimensionum panis: hoc enim, non significat ipsam substantiam corporis Christi immediate commensurari loco, sed dimensionem ipsam, sub qua sacramentaliter continetur; sicut anima potest dici circumscribi loco ratione quantitatis corporis cuius est forma; quia quantitas ipsa circumscriptive est in loco, non quod ipsa secundum se loco circumscribatur immediate. Propterea dixit S. Thomas, quod mediantibus dimensionibus panis, quibus locus adaequatur, comparatur ad locum; quasi dicat, quod ratione illarum dimensionum adaequatur loco panis, et est illi aequale, non autem est maius ipso.

CAPUT LXV

SOLUTIO EORUM QUÆ OBIICIEBANTUR
EX PARTE ACCIDENTIUM.

Ad ea quae tertio loco difficultatem faciunt:

Dicit primo S. Thomas, quod negari non potest accidentia panis et vini remanere, cum sensus hoc infallibiliter demonstret.

Dicit secundo, quod his neque corpus Christi, aut sanguis afficitur, neque aëris substantia, sed sunt sine subiecto, modo tamen praedicto, scilicet, ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus sustentamentum praebeat.

Dicit tertio, **ad primam rationem** in oppositum, quod non est impossibile, quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto; quia sicut divina virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, tum propter eius infinitatem, tum quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; ita et effectus earum potest sine eis conservare in esse et hoc modo in hoc sacramento conservat accidens in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat.

Dicit quarto, quod hoc praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam Platonici (ex *Timeo*) subsistere posuerunt, quia secundum intellectum separantur. Plus enim potest Deus in operando, quam intellectus in apprehendendo.

Dicit quinto, **ad secundam obiectionem,** quod quantitas dimensiva inter accidentia reliqua habet hoc proprium, quod ipsa secundum se individuatur; quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem. Unde non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur, propter situs diversitatem.

Dicit sexto, ex praemissis, quod prima radix multiplicationis, ex dimensione esse videtur, quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae, quae nec intelligi potest, nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur, cum remota quantitate omnis substantia sit indivisibilis, ut dicitur I. *Physic.* (*text. comm. 15*): accidentia verò eiusdem speciei ex parte subiecti multiplicantur.

Infert septimo, ad secundam obiectionem respondendo, quod non oportet nos dicere in huiusmodi sacramento accidentia individuata non esse, cum ponamus dimensiones per se subsistere, et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari; quia in ipsis dimensionibus remanet individuationis radix.

Advertendum primo, quod ex ista responsione vult S. Thomas, ad hanc propositionem: *Accidentia non possunt individuari nisi per subiectum*; dicere, quod habet veritatem de aliis accidentibus a quantitate, non autem de ipsa quantitate.

Advertendum secundo, cum dicat virtute divina accidens posse sine subiecto conservari, et tamen quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; quod mens ipsius est (ut superius ad Scotum dicebatur) posse quidem omne accidens, divina virtute, sine subiecto subsistere, non posse tamen sic sine subiecto subsistere, quod individuationem retineat, secundum ea scilicet quae nobis nota sunt.

Quomodo autem quantitas aliis praebeat sustentamentum, similiter quomodo sit radix multiplicationis, ostensum est in praecedentibus.

Advertendum tertio, circa hanc propositionem: *Divina virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis;* quod habet veritatem de causis efficientibus, non autem de causis materialibus, et formalibus. Unde rationem huius assignat S. Thomas, quia omnibus huiusmodi causis largitur virtutem agendi. — Non habet etiam veritatem (secundum opinionem ponentium quod propria passio, quae est entitas realiter distincta a subiecto, etiam per Dei potentiam separari a suo subiecto non potest) de omni effectu causae secundae, sed tantum de effectu producto ab ipsa per actionem mediam. Unde dicunt, quod non potest producere passionem sine subiecto, quia a subiecto per naturalem concomitantiam effluit, non autem per actionem mediam.

« *Quo sensu inhaerere subiecto conveniat accidenti ratione suae quidditatis: — et utrum propria passio possit per divinam potentiam a suo subiecto separari.* »

Sed circa praedicta occurrunt quaedam dubia. — Circa enim *tertium dictum* **dubitatur:**

Primo: Quia videtur repugnare accidenti, ut sit sine subiecto, quum accidentis ratio sit, quod est ens in subiecto habens esse.

Secundo: Non videtur maior ratio, quod Deus possit facere accidens proprium alicuius sine ipso esse, quam quod possit facere ipsum subiectum sine proprio accidente: Sed secundum Deus non potest: ergo nec primum. — *Maior* videtur manifesta; quia magis dependet propria passio a suo proprio subiecto, a quo habet esse et sustentamentum, quam subiectum a suo accidente, quod secundum naturam est quolibet suo accidente prius. — *Minor* vero probatur multipliciter:

a) *Primo:* Conclusio demonstrationis est per se et necessaria et incorruptibilis, secundum Aristotelem, I. *Posteriorum* (*text. comm. 10, 15 - 18, 22*): sed propositio in qua praedicatum est propria passio subiecti, est conclusio demonstrationis: ergo est necessaria et incorruptibilis: ergo praedicatum non potest a subiecto separari: Ergo, virtute etiam divina, subiectum non potest esse sine propria passione.

b) *Secundo*: Anima per divinam potentiam non potest esse sine suis potentiis; Ergo etc. — Probatur *antecedens* auctoritate sancti Thomae in Quaestionibus *de Spirit. creat. art. 11, ad septimum*, et in Quaestionibus *de Anima, art. 12, ad septimum*, ubi tenet, quod anima, nec esse nec intelligi potest, sine suis potentiis, quia hic esset repugnantia intellectuum; et idem universaliter de omni subiecto ait respectu propriae passionis.

c) *Tertio:* Relatio creationis est propria passio creaturae; sed sine hac, nec etiam virtute divina potest esse creatura, ut tenet S. Thomas *Quolib. 7, q. 4, art. 2, ad quartum;* Ergo etc.

d) *Quarto:* Ut in Secundo libro dixit sanctus Thomas, Deus non potest facere triangulum, non habere tres angulos aequales duobus rectis: sed constat, quod haec est passio trianguli, quae in Primo Euclidis de ipso demonstratur: Ergo etc.

e) *Quinto*: Si Deus faceret Angelum sine intellectu, aut solem sine luce, quaeritur an Angelus esset intellectivus, et sol lucidus, necne. Si detur *primum*, sequitur, quod erit effectus formalis sine forma. Si vero *secundum*, sequitur, quod res erit absque eo quod est de eius essentia: Angelus enim essentialiter est intellectualis, et sol lucidus: sed utrumque horum est secundum se impossibile: Ergo etc.

Contra *ultimum dictum* **arguitur** ratione adducta **a Scoto,** *Quarto Sent. dist. 12, quaest. 4,* quod etiam alia quaedam accidentia in sacramento remanent sine subiecto praeter quantitatem; quia cum species Eucharistiae rarefiant et condensentur, rarefactio et condensatio nullum habent subiectum. — Probatur: quia tunc quantitas prior et quantitas posterior est alia, et alia, et nihil prioris remanet in posteriori, et nihil posterioris praefuit in priori, quod probatur: Tum 1) quia terminos motus oportet esse incompossibiles,

ex V. *Physic.* (*text. comm. 26*) : Tum 2) quia quaelibet pars rarioris est maior secundum quantitatem, quam prius, et per consequens quaelibet est quanta nova quantitate.

Ad primum horum dicitur, ex doctrina sancti Thomae *Quarto Sent. dist. 12, quaest. 1, art. 1, ad primum;* et *3. p. quaest. 77, art. 1, ad primum*, quod ratio et diffinitio accidentis non consistit in hoc quod sit ens in alio existens, sed quod sit natura cui debetur esse in alio, et hoc numquam potest ab accidente separari: esse autem actualiter in alio, ab eo separari potest, quia non inconvenit quod alicui debetur secundum rationem suae quidditatis, ei divina virtute agente non convenire.

Sed *advertendum*, quod aliquid deberi alicui secundum rationem suae quidditatis, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo*, quia est de ratione quidditatis; sicut rationale debetur homini secundum suam quidditatem; et sic constat nulla virtute hoc separari posse ab eo cui sic debetur. *Alio modo,* quia concomitatur quidditatem et naturam rei suae naturae et suae virtuti derelictam; sicut comburere materiam dispositam approximatam, debetur igni secundum rationem suae quidditatis; et tale non inconvenit per divinam virtutem removeri a re, et sibi non convenire; sicut ignis, virtute divina agente, pueros in fornace Caldaeorum positos non combussit; et sic intelligimus hic posse divina virtute non convenire rei quod sibi secundum rationem propriae quidditatis debetur. Nam, inesse subiecto isto secundo modo, debetur accidenti ratione suae quidditatis.

Ad difficultatem tactam in **secundo argumento,** scilicet: *An subiectum possit a propria passione separari:* — consideratis diligenterque examinatis iis quae in doctrina sancti Thomae habentur, expresse videtur mihi, ad mentem eius, dicendum: quod sicut Deus potest facere ut accidens sit sine substantia, quamvis hoc naturaliter fieri non possit; ita potest facere, ut subiectum habeat esse in natura sine propria passione, quamvis hoc natura non possit efficere: et loquor de passione quae est accidens a subiecto realiter distinctum, non autem de non repugnantia ad aliquid, quam quidam dicunt, nomine propriae passionis significari.

Moveor *primo:* quia si repugnaret virtuti divinae facere subiectum esse sine propria passione, hoc non posset esse nisi quia implicaretur absolute contradictio. Hoc enim solum, ut superius patuit, virtuti divinae non subditur: sed hoc est falsum: Ergo etc. — Probatur *minor:* — Si implicat contradictionem subiectum esse sine passione, aut hoc est, 1) quia passio sit de essentia subiecti; aut 2) quia subiectum est eius causa materialis; aut 3) quia est eius causa finalis; aut 4) quia est eius causa efficiens per veram productionem mediam; aut 5) quia est eius causa per naturalem resultantiam.

Non *primum*, cum passio essentiam subiecti non ingrediatur,

sed magis subiectum ingrediatur diffinitionem passionis, ut patet ex Primo Posteriorum, *text. comm. 9*. — Non etiam *secundum*, quia non est de ratione causae materialis absolute, inquantum huiusmodi, quod non possit esse sine accidente sibi inhaerente, cum videamus subiectum aliquod de uno accidente mutari in aliud sicut et materia de una forma in aliam mutatur. — Non etiam *tertium*, quia non repugnat finem esse absque eo quod ordinatur ad finem, quando ordinatum ad finem non est causa finis, sed est posterius ipso, tanquam praesupponens ordine naturae finem esse. Hoc autem modo, passio ordinatur ad subiectum tanquam ad finem: — Non etiam *quartum*: Tum quia, ubique tenet sanctus Thomas quod subiectum non est causa passionis per actionem mediam: Tum quia, sicut quamlibet causam agentem Deus applicat ad actionem, ita quod sine divina motione nulla causa secunda potest agere, ut ex superioribus (lib. III) constat; ita omnem actionem causae agentis, per subtractionem sui influxus suspendere Deus potest. — Non denique *quintum*, quod magis videri posset, quia ignem naturaliter concomitatur actio combustiva materiae dispositae absque media actione. Non enim actio provenit ab agente mediante alia actione; et tamen prohibuit Deus hanc actionem, quando tres isti pueri fuerunt positi in fornace ignis, de quibus apud Danielem fit mentio, cap. III: Ergo etc.

Sed quia fortassis posset dici quod illud fecit Deus causando aliquod accidens, indisponens corpora puerorum illorum ad ignis actionem, per modum corrumpentis, suscipiendam; quamvis hoc non habeat ex Scripturis fundamentum, aliter probatur propositum. Nullam enim implicat contradictionem, quod est altero naturaliter prius, et ab ipso nullo modo secundum suum esse dependet, absque illo, saltem per divinam potentiam, inveniri: immo videtur implicare quod per divinam potentiam non possit esse sine illo, et tamen secundum suum esse ab ipso non dependeat: sequitur enim, quod dependeat et non dependeat ab ipso: Sed id ex quo aliquid per naturalem resultantiam profluit, est prius naturaliter eo, sicut causa suo effectu, et ab ipso nullo modo secundum suum esse dependet, cum illud neque pars eius sit, neque necessaria partis dispositio, sed totum in sua perfectione constitutum praesupponat: Ergo etc.

Moveor *secundo*, quia esse proprium actualis existentiae non minus sequitur formam positam in natura, quam passio suum subiectum sequatur: per se enim consequitur formam, ut superius est declaratum Libro II cap. 55, et convenit sibi secundum quod ipsum, sicut rotunditas circulo, ut ibidem dicitur a S. Thoma: sed in Christo anima non habet proprium esse, ut est de mente S. Thomae, secundum communem opinionem Thomistarum: Ergo etc.

Moveor *tertio*, quia S. Thomas *Quol. 9, q. 3, art. 1, ad primum,* ait, quod non obstante quod subiectum in diffinitione accidentis ponatur propter naturalem dependentiam accidentis a su-

biecto, Deus potest accidentia sine subiecto conservare; nec tamen sequitur contradictoria esse simul vera, quia subiectum non est de substantia accidentis: sed ista ratio etiam invenitur in subiecto respectu accidentis proprii, quia scilicet non est de substantia sui subiecti, immo nec etiam de ratione eius: Ergo etc.

Confirmatur: quia licet inhaerentia *aptitudinalis* sit de essentia accidentis, inhaerentia tamen *actualis* est eius propria passio, utpote ipsum naturaliter et necessario concomitans, si suae naturae relinquatur, et tamen per divinam potentiam sit accidens sine subiecto in sacramento altaris: Ergo etc.

Moveor *quarto*, quia S. Thomas, *Quarto Sent. dist. 10, art. 2, quaestiunc. 3, ad tertium*, tenet quod Deus posset facere quod substantia corporis Christi sine propriis accidentibus esset, quamvis non posset facere ut esset absque illis sine sui mutatione: Ergo etc.

Moveor *quinto*, quia *de Poten. q. 5, art. 7;* et *Quarto Sent. dist. 47, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2*, non habet sanctus Thomas pro impossibili, quod elementa post mundi innovationem remaneant absque propriis qualitatibus, licet hoc non putet probabile: immo ibi videtur admittere, quod possint ad tempus per violentiam removeri. Ergo virtute divina possunt a suis passionibus separari.

Moveor *sexto,* quia *Prima p. q. 66, art. 1*, et *67, art. 4;* et *2, Sent. d. 13, art. 4, ad primum*, non reputat S. Thomas impossibilem illorum positionem, qui in universi creatione successionem secundum durationem fuisse tenent, immo eam pro viribus nititur salvare: Sed illa positio, etiam secundum S. Thomae expositionem, tenet, quod corpora prius fuerunt quantum ad formas substantiales producta, deinde proprias virtutes acceperunt, sicut lucem et alias proprietates: Ergo divina virtute fuit factum ut substantia esset sine sua proprietate, puta Sol sine luce. — Nec sufficit dicere quod acceperunt lucem et alias virtutes non quantum ad earum entitatem, sed quantum ad productionem alicuius effectus: quia ex verbis S. Thomae manifeste apparet quod, loquitur de virtutibus quantum ad earum entitatem, quarum collationem dicit ad opus distinctionis et ornatus, non autem ad opus creationis pertinere. Unde in locis praeallegatis tenet, quod per opus distinctionis collatae sunt rebus antea creatis virtutes activae et passivae communes ad omnem speciem moventes; per opus autem ornatus collatae sunt virtutes moventes ad determinatas species.

Sed circa hanc rationem *dubium* occurrit. Nam de mente Augustini (*De Genes. ad litt. l. 2. c. 2*) in prima rerum creatione non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat: Sed absque miraculo non potest subiectum esse sine propria passione, cum hoc sola divina virtute fieri possit, secundum mentem Augustini *(ibid. lib. 1, c. 15)*: Non debuit in mundi creatione prius produci substantia, et postea dari illi passio: et sic ratio adducta nulla est, quia super falso fundatur.

Respondetur, quod hoc non fuit absolute miraculum, licet tantum virtute divina fieri posset: nam natura rei sic exigebat. Ut enim dicitur *2. Sent. dist. 12, art. 2, ad quartum*, in creatione non tantum debuit ostendi potentiae divinae virtus, sed etiam sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituerentur: quamvis enim natura rei iam perfectae exigat ut simul sit substantia cum omnibus suis proprietatibus, natura tamen rei ut est in suo fieri, exigit ut unum prius alio producatur, sicut in homine perfecto, cor sine aliis partibus animalis esse non potest, in formatione tamen embryonis, cor ante omnia membra formatur.

Moveor *postremo*, quia Capreolus in *4. Sent. d. 44, q. 3*, ad argumenta Durandi et Scoti contra *tertiam conclusionem*, respondendo, expresse tenet, sequendo opinionem Petri de Palude, Deum posse subiectum a propria passione separare, ut patet cum per miraculum duo corpora sunt in eodem loco.

Ex his itaque constat, secundum mentem S. Thomae esse, quod non repugnat Deum posse propriam passionem a suo subiecto separare, quamvis hoc virtute naturae fieri nullo modo possit.

Ad ea autem quae in *oppositum* adducuntur, respondetur:

a) *Ad primum* quidem, *dicitur primo*, quod aliter loquendum est de propositionibus necessariis in *primo modo* dicendi *per se*, et aliter de necessariis *secundi modi perseitatis*. Nam illae nullo modo esse falsae possunt, et opposita ipsarum per se contradictionem implicant; ideo non potest per divinam potentiam subiectum a praedicato separari. Non enim ab homine tolli potest quin sit rationalis. Istae vero, licet naturaliter falsae esse non possint, idest, licet nulla causa naturalis possit eas falsificare separando praedicatum a subiecto, et subiectum suae naturae derelictum non possit absque praedicato esse, cum praedicatum naturali concomitantia subiectum concomiretur; possunt tamen per divinam potentiam esse falsae, quum possit Deus praedicatum a subiecto separare.

Dicitur secundo, quod licet virtute divina falsificari possint, Aristoteles tamem et alii Philosophi dicunt ipsas esse necessarias, et sempiternae veritatis; quia considerant quid naturae rei conveniat secundum se ab intrinseco, non autem quid sibi divino miraculo possit accidere.

Non approbo autem illam responsionem, quae fortassis dari posset: illas scilicet propositiones esse necessarias, quando praedicatum ipsarum dicit subiecti naturam, non autem quando dicit accidens superadditum naturae subiecti; sicut quod ista est necessaria: *homo est risibilis;* si significet hominem habere naturam quae est nata ridere, non autem si significet hominem habere accidens aliquod per quod ridere possit. Nam tunc illa propositio, proprie loquendo secundum mentem Philosophorum, non esset in *secundo*, sed in *primo modo per se,* quia praedicatum esset de essentia subiecti.

b) *Ad secundum*, negatur assumptum. — Ad auctoritatem S. Thomae, *dicitur primo*, quod non loquitur de anima et potentiis in ordine ad virtutem divinam, sed in ordine ad virtutem naturae.

Dicitur secundo, quod esset repugnantia intellectuum, si anima suae naturae derelicta esset absque propriis ipsius animae potentiis; quia sequeretur ipsas animae potentias esse naturales animae; et non esse naturales: non autem esset repugnantia intellectuum, si virtute divina fieret anima absque suis potentiis; quia non repugnat aliquid necessario aliud suae naturae derelictum concomitari, et tamen virtute divina fieri ut non sequatur ex eo; ut patet ex his quae in hoc capite superius dicta sunt, ad primum argumentum istius primi dubii.

c) *Ad tertium*, secundum eos qui tenent relationem creationis immediate fundari in substantia, et relationem a fundamento non distingui; faciliter responderetur, quod talis relatio non potest separari a creatura, quia est idem realiter quod creatura: nos autem loquimur de passione quae dicit entitatem a subiecto realiter distinctam, ideo ista auctoritas non est ad propositum.

Sequendo autem opinionem hanc, quod relatio distinguatur realiter a fundamento, quam opinionem superius (cap. 14) ostendimus de mente sancti Thomae esse;

Dicitur primo, quod relatio creationis et omnis alia relatio consequens dependentiam creaturae a Deo, non est passio creaturae, sed est de ratione eius inquantum est ens a Deo dependens, quod ab ipsa nullo modo potest removeri. Non enim a Deo fieri potest ut creatura ab ipso non dependeat: sicut non potest facere quod sine ipsius actione conservetur in esse. Unde, licet sit accidens creaturae talis relatio, est tamen de ratione eius, sicut accidentia Sortis quibus individuatur, sunt de eius ratione, et ponerentur in diffinitione eius, si diffiniretur inquantum individuum est, quantitative et numeraliter ab aliis distinctum. Nam quamvis possit huiusmodi relatio dici proprietas et accidens rei, inquantum non constituit rei essentiam, non est tamen proprie passio, quia est de ratione rei creatae, inquantum creatura existens est ens a Deo dependens.

Et ad hunc sensum intelligitur dictum S. Thomae, *Prima parte, quaest. 44, art. 1, ad primum*, cum ait, quod talis habitudo non intrat diffinitionem entis quod est causatum, sed sequitur ad ea quae sunt de ratione eius. Sensus est enim, quod non ingreditur diffinitionem talis entis tanquam pars substantiae et essentiae eius sed est accidens talem substantiam concomitans, inquantum talis est; est tamen de ratione eius inquantum est ens participans esse ab alio. — Nec obstat, quod datur exemplum de risibili, quia similitudo inter risibile et hanc relationem intelligitur quantum ad hoc quod est esse extra essentiam et substantiam rei, non autem

quantum ad hoc quod est esse passionem. Quod autem non sit passio creaturae, manifeste habetur *de Potentia, quaest. 3, art. 3, ad tertium:* ubi inquit S. Thomas, quod est tale accidens quod non causatur ex principiis subiecti.

Per hanc solutionem multae aliae possunt instantiae solvi, quibus adducuntur aliqua pro passionibus rerum, eo quod sint ipsarum accidentia, cum tamen non sint, proprie loquendo, passiones, sed sint de rei diffinitione, uti substantiae determinationes, sicut et accidentia et individualia sunt de ratione individui.

Dicitur secundo, quod ex illo loco potius habetur, quod Deus possit subiectum a passione separare, quam habeatur oppositum. Nam postquam dixit sanctus Thomas, quod Deus non potest facere quod creatura sit sine relatione creationis et similibus accidentibus, quae scilicet dependentiam eius ad Deum consequuntur; subiungit, quod tamen posset facere quod absque aliis accidentibus esset: et constat quod loquitur de omnibus aliis accidentibus, quia hoc petebat argumentum ad quod respondet.

d) Ad quartum: — Posset *primo* dici, quod passiones mathematicorum non distinguuntur realiter ab ipsis: ideo quod triangulus non possit esse quin habeat tres angulos aequales duobus rectis, non obstat proposito, quum nos loquamur de passione quae a subiecto realiter distinguitur. — Sed quia non magis relatio aequalitatis angulorum trianguli ad angulos rectos videtur esse idem realiter cum suo fundamento, quam aliorum aequalitas;

Potest *secundo* melius dici, quod triangulum habere tres angulos duobus rectis aequales, potest *dupliciter* intelligi: *Uno modo*, quod habeat actualiter relationem aequalitatis ad duos angulos rectos. *Alio modo*, quod habeat illam aequalitatem fundamentaliter et radicaliter, idest, quod sit talis res ad quam naturali concomitantia nata est talis relatio sequi. Si *primo modo* intelligatur, dico quod aequalitas potest separari a triangulo non solum per divinam potentiam, sed etiam naturaliter, si poneretur posse naturaliter fieri ut in natura nulli essent anguli recti: nam remoto termino desineret esse relatio. Si autem intelligatur *secundo modo*, sic aequalitas ila non potest a triangulo separari, sicut a corpore bicubito potest separari quod non habeat relationem actualem dupli ad corpus unius cubiti; puta, si nullum esset corpus unius cubiti: non potest tamen ab eo separari quin sit tale, quod ad sui naturam nata est sequi talis habitudo.

Et ad hunc sensum intellexit S. Thomas, a triangulo non posse removeri quin habeat tres angulos aequales duobus rectis. Sed tunc dicitur quod habere tres angulos aequales duobus rectis, isto modo non est passio trianguli, sed est essentia et natura trianguli: nisi forte diceretur, ratio posterior habere modum passionis respectu rationis prioris, quo modo fortassis Euclides istam rationem trianguli

per aliam eius rationem probat: — Quod autem ista sit mens sancti Thomae, patet: quia ibidem connumerat hoc cum illis propositionibus quarum contraria non possunt fieri a Deo, quia a principiis formalibus rei sumuntur, sine quibus non potest a Deo fieri ut res sit in natura. Unde dat exemplum de ista propositione: *Genus est praedicabile de specie*; dicens, quod contrarium eius Deus facere non potest. Constat autem, quod esse praedicabile de specie, est de ratione et essentia generis, inquantum genus est, cum illud sit generis diffinitio. Constat etiam, quod habere fundamentaliter relationem hanc, quae est praedicari de specie, necessario convenit et est de natura et essentia illius rei quae est genus; non autem ipsa actualis relatio, cum illa non conveniat rei nisi secundum quod est in intellectu: ideo non accipit istas propositiones S. Thomas, tanquam propositiones *per se* in *secundo modo*, sed tanquam propositiones *per se* in *primo modo*: aut si accipit tanquam propositiones *secundi modi*, accipit eas ut praedicatum dicit aliquam rationem a ratione subiecti distinctam, et illa posteriorem, non autem ut dicit entitatem a subiecto realiter distinctam.

e) *Ad quintum* dicitur, quod aliquid esse intellectivum *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quia habet essentiam et naturam cui convenit ut sit radix et primum principium intelligendi, sive ad quam nata est sequi potentia intellectiva. *Alio modo*, quia habet in se proximum principium intelligendi: in illo casu Angelus esset intellectivus *primo modo*, non autem *secundo modo*, et similiter dicitur quod illo modo Sol esset lucidus. Non sequitur autem si *primo modo*, sint talia, quod effectus formalis sit absque sua forma: quia esse intellectivum illo modo non est effectus potentiae intellectivae, sed naturae et essentiae rei, immo potius est essentia et natura rei. Non sequitur etiam, si *secundo modo* Angelus non sit intellectivus, quod sit absque eo quod est de essentia rei: quia esse illo modo intellectivum non est de essentia rei, sed naturam et essentiam rei sibi derelictae et per divinam potentiam non impeditae concomitatur. Istam responsionem intellexit sanctus Thomas, *1-2, quaest. 110, art. 4, ad quartum*: ubi ait, quod si anima esset sine suis potentiis, adhuc tamen diceretur intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet istas potentias, sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt tales potentiae effluere.

Patet itaque ad **rationem principaliter** adductam, quod *minor* est *falsa*, et quod rationes ad eius probationem adductae non concludunt.

Ad dubium contra *ultimum dictum*: — *Dicitur primo*, quod tunc rarefactio et condensatio habent pro subiecto ipsam quantitatem sacramenti, si sint motus ad qualitatem; si autem sint motus ad quantitatem, sunt ipsa quantitas: et sic non sequitur aliud accidens praeter quantitatem sine subiecto esse.

Dicitur secundo, quod falsum est in rarefactione et conden-

satione corrumpi totaliter primam quantitatem, et novam omnino advenire. Potest enim quantitas eadem numero manens, nunc accipere maiorem extensionem, nunc minorem; ut videtur esse de mente S. Thomae, IV *Physic.; 1-2, q. 52, art. 2, ad primum;* et *2-2, q. 24, art. 5, ad primum.*

Ad primam huius *improbationem* dicitur, quod termini motus *formaliter* sumpti sunt incompossibiles; non autem sumpti *materialiter*, ut patet in intensione et remissione eiusdem formae. Unde si motus rarefactionis et condensationis ponatur primo ad quantitatem terminari, eadem quantitas est terminus *a quo*, et terminus *ad quem*, sed sub alio et alio gradu. Nam ut dicitur *2-2*, loco praeallegato, quantitas inquantum est forma accidentalis, habet augmentum per modum intensionis et remissionis, sicut et aliae formae accidentales, licet hoc sibi non conveniat inquantum est quantitas. Si autem talis motus ponatur primo terminari ad qualitatem, ponendo quod raritas et densitas sint qualitates, ut videtur velle S. Thomas, *3, p. q.* 77, *art. 2, ad tertium*, patet quod terminus *a quo,* et terminus *ad quem,* non sunt omnino idem.

Per hoc patet responsio ad *secundam obiectionem.* Nam ista consequentia non valet: Quaelibet pars rarioris est rarior, ergo est quanta nova quantitate. — De hac materia vide apud Capreolum *2, Sent. dist. 18;* et *4, dist. 12, quaest. 1.*

CAPUT LXVI

SOLUTIO EORUM QUÆ OBIICIEBANTUR EX PARTE ACTIONIS

QUANTUM ad QUARTAM DIFFICULTATEM:

Dicit primo, sanctus Thomas, quod in sacramento easdem actiones apparere quae prius in substantia panis et vini apparebant, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim quod remanent accidentia panis et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles quae sunt huiusmodi actionum principia. Similiter, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationem huiusmodi accidentium, non magna est difficultas suppositis praemissis. Quum enim alia accidentia in quantitate fundentur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; puta, si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut aliquid huiusmodi.

Dicit secundo, quod maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere; quia si quis in magna quantitate hoc sacrementali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli, I. Corinth. XI, 21 : *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est.* Quod quidem fieri non posset, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generarentur; nisi dicatur, ut dicunt quidam, quod non potest homo hoc sacramentali cibo nutriri, sed tantum confortari et refocillari. — Quod falsum est: Tum quia haec confortatio ad horam quidem accidere potest, sed non sufficit ad sustentandum hominem si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse; Tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramentum in aliam sustantiam, scilicet cineris et pulveris converti: hoc autem difficile videtur, cum nec videatur possibile quod ex accidentibus generetur substantia, nec credi fas sit, quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si *dicatur* hoc miraculose fieri, non videtur: Tum quia non videtur miraculo conveniens ut hoc sacramentum putrescat, et per

consequens dissolvatur: Tum quia putrefactio et combustio consueto ordine naturae huic sacramento accidere videntur.

Dicitur tertio, quod ad hanc difficultatem tollendam a multis dicitur, in supradicto casu, neque accidentia huius sacramenti, neque substantiam corporis Christi in substantiam converti, sed redire divino miraculo substantiam panis quae prius fuerat, et ex ea generari illa in quae hoc sacramentum converti invenitur.

Contra hoc autem *arguitur:* Tum quia, sequitur ex hoc quod substantia corporis Christi reconvertatur in panem, cum substantia panis in ipsam sit conversa: Tum quia, redire non potest, neque speciebus panis durantibus, quia cum quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset utraque substantia; neque ipsis corruptis, tum quia substantia panis non est sine propriis accidentibus, tum quia illis destructis, iam alia substantia est generata, propter cuius generationem ponebatur substantia panis redire.

Dicit quarto, quod melius dicendum videtur, quod sicut in ipsa consecratione substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae, et consequenter quod omnia possint facere et pati quae substantia posset, si adesset, et hoc sine novo miraculo.

Utrum et quomodo accidentia Sacramenti possint agere ad generationem aut corruptionem: — et quomodo ex accidentibus Eucharistiae aliquid possit generari.

Circa praedicta occurrunt **dubia** quaedam ex Scoto, *Quarto Sent. dist. 12.*

(Primo) Nam *quaest. 3,* arguitur *contra primum dictum* responsionis; quod inquam accidens separatum non possit agere ad formam substantialem neque virtute propria, neque virtute substantiae quam informabat.

Primum probat, quia tunc ageret virtute propria ultra suam speciem.

Secundum vero, tum quia nec ageret per aliquod quod sit in substantia panis, quia ipsa substantia panis nihil est; nec per aliquid quod sit in accidente, quia ibi nihil est ipso accidente nobilius; tum quia cum ipsa substantia panis non sit, non potest habere rationem agentis principalis ut in virtute ipsius aliquid agat.

(Secundo) *Contra ultimum* vero *dictum* arguit *quaest. 6,* quod scilicet, cum ex accidentibus separatis generatur vermis, forma substantialis nova non recipiatur subiective in dimensionibus interminatis, cuius oppositum videtur in hac responsione velle S. Thomas.

1) Tum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tanquam ad proprium susceptivum.

2) Tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis, cum ex natura rei non sit illa ut in proprio potentiali.

3) Tum quia ignis genitus ex illa dimensione et forma substantiali non esset univoce nec uniformiter ignis cum alio igne genito ex forma substantiali et ex materia ignis, et sic non univoce ageret comburendo hostiam, sicut comburendo lignum.

4) Tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate scilicet et forma substantiali compositus: et sequi posset talis processus in generationibus et corruptionibus usque ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, et ex aqua aër, et sic in infinitum.

5) Tum quia possibile esset ponere casum quod puer nutritus ex istis speciebus usque ad finem vitae suae, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus et forma substantiali.

Ad evidentiam **primi dubii:** — *Considerandum* est *primo,* quod aliter dicitur *instrumentum* agentis, aliquod *separatum* quo agens utitur ad suum effectum inducendum; et aliter *forma inhaerens* qua substantia operatur. Nam, *instrumentum* separatum se habet sicut agens *quod,* subordinatum tamen principali agenti: *forma* inhaerens, non se habet ut agens *quod,* sed sicut agens *quo.* Una enim et eadem est actio substantiae agentis et ipsius formae: substantiae quidem, ut agentis *quod* elicit actionem, formae vero, ut *quo* ipsa actio elicitur, sicut calefactio elicitur a substantia ignis per calorem sibi inhaerentem.

Considerandum secundo, quod aliquid dicitur agere in virtute alterius *dupliciter: Aut* videlicet quia sibi superadditur aliqua virtus per quam operatur, sicut virtus artis superadditur serrae: *Aut* quia ipsum est virtus ipsius, et in sua natura habet intrinsecam perfectionem ad agendum, ex eo quod est forma eius, sicut calor naturalis animalis agit in virtute substantiae cui coniungitur ad conversionem alimenti in substantiam animalis, non quia calori huiusmodi sit aliquid superadditum, tanquam accidens eius, sed quia ipse intrinsece et essentialiter habet ut possit ad illum effectum concurrere, tanquam virtus qua animalis substantia operatur, ex eo quod est eius forma. Nam ut dicitur *de Spirit. Creat. art. ultimo, ad decimum,* forma accidentalis quae est principium actionis, ipsamet est virtus substantiae agentis.

In proposito ergo cum queritur: *An quando per ipsam vini qualitatem gutta aquae apposita convertitur in vinum, accidentia sacramenti agant ad formam substantialem virtute propria, an virtute alterius:* — Dicitur, quod possunt dici agere in virtute propria, et possunt dici agere in virtute alterius. — Accidens enim vini, puta calor eius naturalis, *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*

absolute, inquantum est accidens talis speciei de tali genere. *Alio modo,* inquantum est accidens talem substantiam determinatam concomitans, scilicet substantiam vini. Si accipiatur *primo modo,* sic potest dici agere virtute aliena; quia non habet tale accidens hanc perfectionem ut possit convertere aquam in vinum, inquantum calor est, sed inquantum est calor substantiam vini concomitans, et ideo ab alio hanc perfectionem sortitur. Si vero accipiatur *secundo modo,* sic potest dici agere virtute propria, quia sibi convenit hoc agere non per aliquid sibi superadditum, sed per propriam naturam secundum quam est forma accidentalis vini. Et quia accidentia quae remanent in sacramento retinent idem omnino esse et eandem perfectionem qualem habebant in substantia conversa; ideo eodem modo dicendum est de ipsis, quod agunt in virtute propria vel aliena. Hoc addito, quod agunt etiam virtute divina ipsis superaddita, quae sicut ea sine substantia conservat, ita ipsis largitur etiam virtutem ut possint agere sine substantia.

Utrum autem ad huiusmodi effectus concurrant *qualitates activae* tantum, quae erant in substantia conversa, an etiam *quantitas dimensiva.* — Videretur prima facie dicendum, quod solae qualitates ad hoc concurrant; tum quia quantitas non est forma activa; tum quia in substantia conversa existens non erat eius virtus qua ageret.

Sed hoc non obstante, *dicerem ego,* salvo semper meliori iudicio, quod ipsa etiam quantitas ad hoc active concurrat. Sicut enim confertur sibi virtute divina quod alia accidentia sine substantia sustentet, et sic teneat vicem substantiae; et sic videtur dicendum, quod qualitates activae sint eius virtutes, sicut erant virtutes substantiae a qua sustentabantur, et consequenter quod per eas agat, sicut et substantia cui inerant, agebat. Licet enim quantitas secundum se non sit forma activa, potest tamen, virtute divina sibi superaddita, formae activae vicem agere; sicut licet ex se non habeat ut subsistat sine subiecto, nec quod aliis accidentibus sustentamentum praebeat, hoc tamen habet virtute divina.

Ad primum itaque Scoti patet quid dicendum. Nam eo modo quo conceditur accidens huiusmodi agere virtute propria, non repugnat sibi agere ultra propriam speciem, inquantum est virtus substantiae cui inerat. Agere enim hoc modo virtute propria non repugnat ei quod est agere virtute aliena, modo dicto. Eo vero modo quo conceditur agere in virtute alterius, patet ex dictis, quod non intelligitur hoc, quia agat per aliquod absolutum quod esset in substantia quae praeerat, neque per aliquod accidens sibi superadditum, sed quia aliquam perfectionem intrinsecam et essentialem contraxit, inquantum erat accidens talis substantiae, quam

perfectionem, etiam a substantia separatam, retinet. Unde illa divisio sumpta in prima ratione erat insufficiens.

Ad aliam rationem dicitur, quod licet id quod non est, non possit habere rationem agentis principalis tanquam novam actionem elicientis, et novum motum causantis instrumento; potest tamen habere rationem agentis principalis, inquantum virtus agens ab ipso perfectionem habuit qua potest agere: et sic dicimus huiusmodi accidentia agere in virtute substantiae quae praefuit; quia, ut dictum est, erant dictae substantiae virtus agendi, et ab ipsa perfectionem hanc contraxerunt, ut hunc effectum agere possent.

Ad argumenta **secundi dubii** dicit Capreolus, *Secundo Sent. dist. 1, q. 3;* et *Quarto Sent. dist. 12,* quod non procedunt contra mentem S. Thomae; quia non est mens eius, cum ex accidentibus Eucharistiae generatur aliqua substantia, quod forma substantialis rei noviter generatae ex illis, recipiatur subiective in solis dimensionibus interminatis, et non in aliqua materia; sed quod huiusmodi dimensiones convertuntur divina virtute in materiam quantam, quae est subiectum talis formae, et pars compositi noviter generati; ut patet *Quarto Sent. d. 12, q. 1, art. 2, quaest. 3*; et *3. p. q. 77, art. 5, ad tertium.* In instanti enim generationis novae substantiae advenit nova materia non nuda, sed sub nova quantitate; per conversionem scilicet dimensionum sacramenti in ipsam substantiam quantam, et consequenter per corruptionem sive desitionem dimensionum, vicem materiae omni ex parte gerentium, et substantivum omnibus transmutationibus praeviis productioni formae substantialis.

Sed licet hanc viam dicat S. Thomas, in locis praeallegatis, esse probabilem; aliam tamen viam dicit, *Tertia parte,* probabiliorem esse; et hanc videtur etiam hoc loco tenere; scilicet, quod ipsa dimensio sacramentalis sit subiectum formae substantialis rei quae ex ipsa generatur. Datur enim, inquit in *Tertia parte,* in ipsa consecratione, miraculose, quantitati dimensivae panis et vini, quod sit primum subiectum subsequentium formarum, quod est proprium materiae: et ideo, ex consequenti, datur sibi omne quod ad materiam pertinet. Ideo, quicquid posset generari ex materia panis, si esset, totum potest generari ex ipsa quantitate dimensiva, non quidem novo miraculo, sed ex vi miraculi facti. — Item, respondendo *ad primum argumentum* quomodo possit aliquid generari ex dimensionibus, cum ibi non sit materia, ait, quod quamvis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quantitas tamen supplet vicem materiae. — Respondendo quoque *ad secundum,* quomodo ex speciebus possit substantia generari, cum sint accidentia, ait, quod sunt quidem accidentia, sed tamen actum et vim substantiae habent.

Ex quibus aperte constat, ipsum velle non quod nova adveniat materia in generatione substantiae ex speciebus sacramentalibus,

in qua forma substantialis rei generatae recipiatur, sed quod ipsa quantitas sit loco materiae, et quod forma substantialis huiusmodi recipiatur in ipsa, tanquam in primo subiecto, virtute divina hoc sibi dante in consecratione.

Quod autem hanc viam etiam hoc loco sequatur, patet. — Tum quia dicit, quod in ipsa consecratione miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae; et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset si adesset: constat autem, quod substantia panis si adesset, sic corrumperetur in aliam substantiam, quod eius materia esset subiectum formae substantialis rei generatae ex ipsa: ergo et similiter dicendum est de quantitate. — Tum quia vult ex ipsis accidentibus generari substantiam sine novo miraculo, cum generetur consueto modo et ordine naturae, quod in operibus miraculosis non accidit: constat autem quod creatio novae materiae, aut conversio dimensionis in materiam non esset sine novo miraculo.

Ad id autem quod adducitur ex *Quarto Sententiarum*, potest dici, quod ibi istam sequitur opinionem, quae etiam probabiliter sustineri posset. Vel potest dici. quod illud non tenet absolute, sed sub disiunctione, ut patet in fine corporis articuli, ubi ait quod vel ipsa eadem numero quantitate interminata remanente, advenit materia propter naturalem concomitantiam formae ad materiam; vel ipsi dimensioni dabitur, virtute divina, natura materiae propter propinquitatem ad ipsam. Et tunc ad sensum huius secundae partis disiunctivae possumus interpretari quod dicit in solutionibus argumentorum.

Nam quum ait *ad tertium*, quod dimensiones fiunt unum, scilicet materia dimensionata ; non est sensus quod ipsae desinentes esse convertantur in materiam dimensionatam; sed quia ipsa habens naturam et proprietatem materiae sit dimensionata dimensionibus terminatis substantiae quae generatur, sicut cum aër convertitur in ignem, materia aëris fit ignis, in quantum ipsa eadem manens, suscipit formam ignis. — Cum etiam dicit *ad quartum*, substantiae reditum, vel creationem materiae, vel conversionem dimensionum in materiam esse miraculosam ; per conversionem dimensionum in materiam, non intelligit desitionem dimensionum et successionem materiae loco ipsarum, sed mutationem ipsius in proprietatem materiae, inquantum ipsa eadem manens in consecratione vim et proprietatem materiae miraculose suscepit.

Quod autem adducitur ex *Tertia parte,* ubi videtur velle quantitatem dimensivam panis transire in substantiam et dimensionem; non sic est intelligendum quasi ipsa quantitas desinens convertatur in substantiam, sed quia ipsa manens et vim substantiae retinens, suscipit formam substantialem et dimensionem illam consequentem

secundum quod in materia aut in eo quod locum materiae tenet recipitur. Sic enim dicitur materia transire in aliquam substantiam dimensionatam.

Sequendo igitur hanc viam dicitur:

Ad primum Scoti, quod forma substantialis secundum naturae cursum determinatur ad materiam substantialem, sed miraculose etiam determinatur ad quantitatem, tanquam ad proprium susceptivum, inquantum virtute divina quantitas habet vim et proprietatem materiae substantialis. Hoc autem non sic intelligo, quasi ipsa receptio formae substantialis in tali quantitate sit miraculosa, sed quia miraculosum est quod quantitas per se subsistat, et materiae proprietatem habeat: ipsa tamen receptio formae substantialis in quantitate taliter miraculose effecta, est naturalis, illa suppositione facta, ut videtur esse de mente sancti Thomae in locis praeallegatis.

Ad secundum dicitur, quod de quantitate soli naturae suae dimissa, forma substantialis educi non potest, sed bene de quantitate virtute divina habente vim et proprietatem materiae educi potest, et est in ipsa potentialiter sicut in tenente vicem proprii potentialis.

Ad tertium negatur sequela: Tum quia, cum univoca sint quorum ratio est una, et ratio rei sumatur a forma, ubi aliqua eandem formam secundum speciem habent, illa dicuntur univoca. — Tum quia, cum quantitas huiusmodi omnem proprietatem materiae substantialis habeat, eandem possunt dici habere materiam et quae ex materia naturali constituuntur, et quae constituuntur ex huiusmodi quantitate, dispositionibus tali speciei convenientibus affecta.

Ad quartum dicitur, quod talis ignis non esset mathematicus, quia non constitueretur ex quantitate, ut quantitas est, sed ut habet vim et proprietatem substantiae; nec esset inconveniens quod sic procederetur in aliquibus generationibus et corruptionibus usque ad finem mundi.

Ad quintum dicitur, quod ille casus non est possibilis, quia nunquam tota materia nutriti desinit esse in ipso, sed semper aliquid ipsius manet. Unde si aliquis usque ad finem vitae fuisset nutritus speciebus sacramentalibus, resurgeret ex forma substantiali et materia compositus, habens tamen aliquam partem materiae quae non esset vera et naturalis materia, sed quantitas vim et proprietatem materiae habens. Vel dicendum, quod Deus tunc suppleret in resurrectione quicquid in hoc deficeret de materia, ut in alio proposito inquit S. Thomas inferius, et *Quarto Sent. dist. 44, q. 1, art. 2, quaest. 4, ad tertium.*

Attendendum autem, quia facta est superius mentio *de dimensionibus interminatis,* quod non admittimus dimensiones intermi-

natas coaeternas materiae, ut visus est velle Commentator (*de Subst. orbis, cap. 1*): sed quod eadem dimensio potest dici *interminata,* si consideretur absque determinatione ad hunc vel ad illum terminum, figuram scilicet aut gradum: et potest dici *terminata,* inquantum habet determinatum gradum et determinatam figuram. Quum ergo dictum est in generatione substantiae ex speciebus sacramentalibus formam substantialem rei generatae recipi in dimensionibus subsistentibus, intelligitur de ipsis ut interminatae sunt, quia constat quod in substantia genita, puta verme, non habet quantitas eandem figuram et terminationem quam prius habebat.

Si quis autem vellet tenere primam viam esse de mente S. Thomae, etiam in hoc loco et in *Tertia parte:* posset dicere, quod in consecratione datur quantitati dimensivae miraculose ut possit quicquid materia posset, inquantum datur sibi ut in materiam possit converti, immo ut in materiam a Deo convertatur, dum ex ipsa aliquid fuerit generandum: et hoc quidem non fit omnino novo miraculo, sed vi primi miraculi: et quod sic intelligitur dictum S. Thomae.

CAPUT LXVII

SOLUTIO EORUM QUÆ OBIICIEBANTUR EX PARTE FRACTIONIS.

Ad quintam difficultatem

Dicit primo, S. Thomas, quod secundum praedicta possumus ponere fractionis subiectum, dimensiones per se subsistentes.

Dicit secundo, quod huiusmodi dimensionibus fractis, substantia corporis Christi non frangitur, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat, cum sit in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem eius sint ibi ex naturali concomitantia; econtrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco: quia corpus naturale est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur.

Dicit tertio, pro declaratione praedictorum, quod *alio modo* se habet aliquid substantiale ad id in quo est, et *alio modo* aliquid quantum. *Quantum* enim, ita est totum in aliquo toto, quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto: et simili modo est in loco, eo quod sit in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquod *substantiale* totum sit in aliquo toto, etiam totum est in qualibet parte eius. — *Declaratur* in specie aquae et in anima (1). Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in qua conversa est substantia panis, dimensionibus eius manentibus; sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita et integrum corpus Christi, et consequenter fractio illa non attingit corpus Christi, sed subiectum eius sunt dimensiones panis et vini, sicut et aliorum accidentium diximus eas esse subiectum.

---

(1) « Sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte. »

Circa *primum dictum,* advertendum, quod in fractione sacramenti videtur *duplex* esse mutatio, scilicet *motus* localis partium, et *corruptio* quantitatis totalis. Constat autem, quod motus localis est in eo quod localiter movetur: similiter, quod corruptio formae totius non est aliud quam ipsa forma tendens de esse in non esse. Cum ergo dicitur, quod talis fractio est subiective in ipsis dimensionibus, intelligitur quantum ad ipsum motum localem partium: nam corruptio totalis quantitatis non est proprie loquendo in ipsa quantitate neque in partibus eius sicut in subiecto, sed est ipsa quantitas: et ideo sicut quantitas ipsa est sine subiecto, ita et talis corruptio.

Circa *secundum dictum* advertendum, quod idcirco ex eo quod dimensiones corporis Christi sunt in sacramento per concomitantiam ad substantiam, dicitur corpus ipsum esse econtrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; eo quod corpus naturale sit in loco mediantibus dimensionibus quibus commensuratur loco, quia videlicet ipsae dimensiones sunt sibi ratio existendi in loco; corpus autem Christi non est in sacramento mediantibus suis dimensionibus, cum illae ibi non sint ex vi sacramenti, sed econtrario ipsae dimensiones in sacramento sunt ratione substantiae corporis Christi, ita quod ipsa corporis substantia est illis ratio quod sint in sacramento.

Circa *tertium dictum* advertendum, cum dicitur, animam esse totam in qualibet parte, quod hoc non intelligitur de omni totalitate animae, sed tantum de totalitate essentiae et perfectionis. Nam anima intellectiva secundum totalitatem virtutis non est in qualibet parte corporis, sed secundum diversas virtutes est in diversis partibus. Si quae autem animae sunt per accidens extensae ad extensionem corporis, ut de animabus imperfectorum animalium existimatur, et de animabus plantarum, illae neque secundum totalitatem virtutis, neque secundum totalitatem quantitatis dimensivae, ipsis per accidens convenientem, sunt in qualibet parte totae, sed diversae partes in diversis partibus.

Sed circa hoc *tertium dictum*, occurrit **dubium.**

Non enim videtur sufficienter ostendere sanctus Thomas, quod corpus Christi non dividatur ad divisionem dimensionum subsistentium, quia sit ibi ratione suae substantiae, sit autem substantia tota in qualibet parte. — Posset enim dici, quod licet substantia corporis Christi sit tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiae, non est tamen tota in qualibet parte secundum totalitatem dimensivam quam habet etiam in sacramento existens: sicut albedo extensa est quidem tota secundum essentiam in qualibet parte albi, non autem secundum totalitatem quantitativam: et ideo po-

terit dividi corpus Christi ad divisionem illarum dimensionum, sicut albedo dividitur ad divisionem albi.

Respondetur, quod optime procedit sanctus Thomas, si bene inspiciatur. Ut enim dictum est supra, licet quantitas corporis Christi det substantiae existenti in sacramento esse divisibile et partibile intrinsece, non tamen dat sibi partibilitatem in ordine ad extrinsecum, eo quod ipsa substantia non habeat quod sit praesens dimensionibus panis ratione propriarum dimensionum, sed econtrario dimensiones sunt ibi ratione substantiae: et quia substantiae, inquantum substantia est, convenit ut indivisibiliter sit in eo in quo est, et sit tota in qualibet parte; ideo et quantitas in sacramento eundem essendi modum habet: unde non potest dici quod substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam indivisibiliter, divisibiliter autem secundum quantitatem extensivam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, divisibilis est, quia ipsam extensionem et divisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

CAPUT LXVIII

SOLUTIO AUCTORITATIS SUPRA INDUCTÆ

Ultimo loco respondet sanctus Thomas auctoritati ex qua impugnandi huius sacramenti veritatem haeretici occasionem sumpserunt (cap. 62).

Ait, quod ex praedictis patet, id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil Deo qui omnia potest, impossibile continere: nec etiam contra traditionem Ecclesiae est quod Dominus ait: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (Ioan. VI, 64). Quia non est sensus, quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur; sed quia, quodam spirituali modo praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium sumitur, non autem carnaliter, tanquam scilicet in propria specie dilaceranda.

Advertendum, quod secundum interpretationem horum verborum hic positam, sensus est: Verba quae locutus sum vobis de carne mea manducanda, spiritualem sensum habent, quia scilicet intelliguntur non quod caro mea sit carnaliter, modo aliorum ciborum qui dentibus dilaniantur, manducanda; sed quod spirituali modo sit sumenda. Et sic intellecta, sunt vita, idest, vitam praestant.

Alium quoque sensum addit sanctus Thomas super Ioannem, ad mentem Augustini, scilicet: Verba quae locutus sum vobis, referenda sunt ad spiritum coniunctum carni: quia videlicet caro Christi secundum se considerata, inquantum caro, non prodest quicquam; non enim alium habet effectum quam alia caro; sed coniuncta Verbo et Spiritui Sancto, multum prodest, et vitam aeternam praestat. Et sic intellecta, vita sunt animae, id est, id quod dicitur per ipsa, est vita animae, quia anima spirituali vita per Spiritum Sanctum et divinitatem vivit.

CAPUT LXIX

EX QUALI PANE ET VINO DEBET CONFICI HOC SACRAMENTUM.

Postquam ostendit S. Thomas, quae sit materia sacramenti Eucharistiae, quia videlicet est panis et vinum; vult ostendere qualis huiusmodi materia esse debeat, scilicet qualis panis, et quale vinum. Et ponit *tres conclusiones.*

Prima est: **Nec ex alio pane quam qui ex granis tritici conficitur: neque ex alio liquore quam qui ex uvis exprimitur, hoc sacramentum confici potest; neque si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret, quod species solveretur.**

Probatur: Necesse est eas conditiones panis et vini in hoc sacramento servari, quae sunt de ratione panis et vini, cum ex pane et vino hoc sacramentum conficiatur: Sed vinum non dicitur nisi quod ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur: alii vero qui dicuntur panes, pro supplemento panis in usum venerunt: et similiter alii liquores in usum vini: Ergo etc.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *Tertia parte, quaest. 74, art. 3, ad secundum;* et *Quarto Sent. dist. 11, quaest. 2. art. 2, ad tertium,* quod cum generans generet sibi simile in specie, si qua frumenta sint quae ex semine tritici generari possint, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, panis ex tali frumento confectus potest esse materia huius sacramenti, licet frumentum illud alio nomine, propter aliquam diversitatem accidentium, significetur, talis enim vere dicitus panis triticeus, cum granum ex quo conficitur, eiusdem speciei sit cum grano tritici: ex aliis autem frumentis quae nullo modo possunt ex grani semine generari, ut est hordeum, spelta, far, non potest confici panis qui sit materia conveniens huius sacramenti, quum non sint eiusdem speciei cum tritico.

Advertendum secundo, quod aliquando est tanta corruptio panis, et vini quod solvitur species; id quod ex solutione continuitatis et ex saporis et coloris atque aliorum accidentium mutatione deprehendi potest: et tunc ex tali materia non potest confici, sicut ex aceto confici non potest, neque ex amido, cum fiat ex tritico corrupto, licet quidam contrarium dicant. Aliquando vero est solum dispositio ad corruptionem, quod aliqualis immutatio saporis declarat: et tunc ex tali materia potest confici sacramentum, sicut ex vino acido, licet conficiens peccet propter irreverentiam sacramenti.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Ex pane fermentato, et ex pane azymo hoc sacramentum confici potest.**

Probatur: Esse fermentatum vel esse azymum non est de ratione panis, sed utrolibet existente, species panis salvatur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia si qua pani triticeo et vino vero accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, iis praetermissis, potest verum confici sacramentum.

Confirmatur conclusio, **primo:** Quia diversae ecclesiae in hoc, diversum usum habent.

Confirmatur secundo; Quia utrumque congruere potest significationi sacramenti: azymi scilicet panes secundum Gregorium in Registro (1) puritati carnis Christi; fermentatum vero unioni Verbi divini cum carne.

TERTIA CONCLUSIO est: **Convenit magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis.**

Declaratur auctoritate Apostoli, primae Corinthiorum quinto (7-8) dicentis: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur..... in azymis sinceritatis et veritatis:* Ergo etc.

Per hoc *excluditur error* dicentium, in azymo hoc sacramentum celebrari non posse. — Qui utique error etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur, cum et Matth. XXVI, 17, et Marc. XIV, 1, et Luc. XXII, 1, 7, dicatur quod Dominus prima die azymorum Pascha cum discipulis suis comedit. Constat enim, quod non erat licitum, secundum legem, ut prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaeorum inveniretur, ut patet Exodi, XII, 18-19. Unde, cum Dominus quandiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est, quod panem azymorum in suum corpus convertit, et discipulis sumendum dedit.

Dicunt tamen quidam, ipsum, imminente passione, diem azymorum praevenisse, et tunc fermentato pane eum fuisse usum: quod nituntur ostendere: Tum ex eo, quod Ioannis XIII, 1, seqq.,

(1) Rectius, id habet Innocentius III, Lib. IV, de Myster. Missae, cap. 4.

dicitur: *Ante diem festum paschae* etc. Tum ex eo, quod Ioannis XVIII, 28, dicitur, sexta feria qua Christus est crucifixus, Iudaeos non intrasse praetorium Pilati *ut non contaminarentur, sed manducarent pascha:* Pascha autem dicuntur azyma: et sic concluditur quod coena fuit ante azyma celebrata.

Sed ad hoc *respondet* sanctus Thomas: cum festum azymorum septem diebus celebraretur, inter quas prima erat sancta atque praecipue solemnis inter alias, scilicet quinta decima mensis: et apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere inciperent, quarta decima die ad vesperam incipiebant comedere pascha, ut patet Exodi XII (1), et eadem die immolabatur agnus paschalis. Ideo ab aliis evangelistis prima dies azymorum dicitur quarta decima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma: et tunc immolabatur agnus paschalis. Hoc autem secundum Ioannem erat ante diem festum paschae, idest, ante quintum decimum diem, qui erat solemnior, in quo Iudaei volebant comedere pascha, idest, azymos panes, non autem agnum paschalem.

Ex istis infert sanctus Thomas, planum esse quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit: et ideo Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

Advertendum, ex doctrina sancti Thomae, in locis praeallegatis, quod etiam consuetudo Graecorum aliquam rationem habet, videlicet, et propter significationem quam tangit Gregorius, et in detestationem haeresis Nazaraeorum sive Ebionitarum qui legalia Evangelio miscebant. In primitiva enim Ecclesia Apostoli in azymis celebrabant: et hunc morem Romana Ecclesia ab Apostolis accepit, ut Innocentius tradit: sed postea imminente haeresi quod simul cum Evangelio essent observanda legalia; sancti patres, ut Leo Papa dicit, ne eis viderentur consentire, voluerunt ad tempus hoc sacramentum ex fermentato confici. Cessante deinde hac haeresi, ad pristinum morem Romana quidem rediit Ecclesia, sed Graeci, morem illum ad tempus iustitutum servare perpetuo voluerunt.

Advertendum ulterius, ut inquit sanctus Thomas in locis praeallegatis, quod licet in utroque pane sacramentum confici possit, peccaret tamen presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato: ut enim patet, Extra de Celebratione missae, Capitulo: *Per literas*, (2) punitur sacerdos qui in pane fermentato celebrare praesumpsit: peccaret etiam presbyter Graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de azymo pane, utpote Ecclesiae suae ritum pervertens.

(1) *Primo mense, quarta decima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimamprimam eiusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris.* Exod. XII, 18-19.

(2) Allegatio non satis recta: nam hoc habetur in Cap. *Literas*, ex Libro III, Decret. Gregorii IX, tit. 41, De celebratione Missarum.

CAPUT LXX

DE SACRAMENTO POENITENTIÆ
ET PRIMO
QUOD HOMINES POST GRATIAM SACRAMENTALEM ACCEPTAM PECCARE POSSUNT

Postquam determinavit S. Thomas de sacramento Eucharistiae, de Poenitentiae sacramento incipit determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* praemittit quaedam necessaria ad propositum. *Secundo,* huius sacramenti necessitatem ostendit, Capitulo septuagesimo secundo.

Circa primum, *duo* facit. — Quia enim si homines post acceptam baptismi gratiam peccare non possunt, aut post peccatum ad gratiam non possent redire, nulla esset necessitas sacramenti poenitentiae. Antequam huiusmodi necessitas ostendatur, *primo* ostendit, quod homines post acceptam gratiam impeccabiles non fiunt, *secundo,* quod post sacramentorum gratiam homo in peccatum cadens ad gratiam reverti potest, Cap. sequenti.

Circa *primum* duo facit: *Primo* probat intentum. *Secundo* rationes quasdam haereticorum removet.

Quantum ad primum — **Arguit primo** sic: Gratuita dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones, cum non semper homo agat secundum ea: Ergo ea suscipiens peccare potest contra gratiam agendo. — Probatur *consequentia;* quia nihil prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum, ut patet in grammatico, et in habente habitum iustitiae. Ratio est, quia usus habituum in nobis ex voluntate est, voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet.

Advertendum, quod cum habitus medius sit inter potentiam et actum perfectum, proprie dicitur quis habere aliquod donum per modum habitus, quando secundum ipsum non operatur actua-

liter, sed est in potestate proxima ad operandum: quando vero actualiter operatur secundum ipsum, non dicitur illud habere per modum habitus. Unde hābens habitum, proprie loquendo de habitu, non semper operatur, secundum ipsum, sed aliquando secundum ipsum non operatur: et ideo volens probare S. Thomas dona gratuita recipi in anima sicut habituales dispositiones, adducit pro ratione quod homo non semper secundum ea agit.

Secundo arg. Homini impeccabilitas non convenit antequam ad ultimum finem perveniat: Sed hoc non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur, cum sacramenta sint in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem: Ergo etc. — Probatur *maior:* quia impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis: haec autem non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem, cum voluntas immutabilis reddatur ex hoc quod totaliter impletur. Hoc autem non convenit homini nisi ut finem ultimum attingit. Quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est.

Advertendum, quod cum de ratione peccati sit, ut sit voluntarium, necesse est ut hominis in gratia voluntas a bono mutetur in malum dum peccat: et quandiu est huiusmodi mutabilitas voluntatis a bono in malum, tandiu est in homine peccabilitas. Ideo, si debeat homo impeccabilis reddi, necesse est ut voluntas in statu immutabilitatis constituatur. Non enim stant simul quod homo peccare non possit, et quod voluntas in malum converti possit, cum ipsa conversio voluntatis ad malum sit peccatum. Propterea bene inquit sanctus Thomas, quod impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. — Quomodo autem voluntas impleri non possit antequam ad ultimum finem perveniat, ex iis quae dicta sunt in III Lib. patere potest.

Tertio arg. Homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; cum hoc sit hominis illam veritatem inscipientis quae est certitudo omnium veritatum, in quo est ultimus hominis finis: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia cum omne peccatum ex aliqua ignorantia procedat, ut per Philosophum (III *Ethic. c. 1.)* patet; et per Sapientem in Proverbiis (1): tunc solum, homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore.

Quarto arg. Alteratio quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia ad alterationem hominis, quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est

(1) *Errant qui operantur malum:* Prov. XIV, 22.

secundum animae passiones. Nam ex eo quod ratione refrenantur, redditur homo virtuosus, et in virtute conservatur: ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus.

Circa istam propositionem: *Alteratio secundum animae passiones manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur;* advertendum quod non hoc ideo dicitur quasi quando fuerit anima corpori impassibili unita, in homine nullo modo sint animae passiones (nam etiam in beatis erunt aliqui appetitus sensitivi motus, qui animae passiones dicuntur) sed quia cum anima corpori passibili unitur in homine etiam iusto. passiones non solum praevisae sed etiam subitae, ex quibus iudicium rationis intercipi potest et impedire, sunt, et non solum passiones respectu boni, ut sunt gaudium, amor, et huiusmodi, sed etiam respectu mali et nocivi, ut sunt timor, ira, et similia. Et quia dicitur proprie esse in homine alteratio secundum animae passiones, secundum quod homo afficitur aliqua subita passione, aut vehementi aut remissa, et etiam secundum passionem respectu mali et nocivi; ideo dicit S. Thomas, in homine esse huiusmodi alterationem quandiu anima corpori passibili unitur, volens se ab illo statu praeservare in quo anima corpori impassibili coniungitur. In beatis enim non erit proprie alteratio secundum tales passiones, quia ut dicitur in Qq. *de Verit. q. 26, art, 8,* in illis passiones appetitus sensitivi non erunt subitae, quia in eis nullus motus appetitus sensitivi insurget nisi secundum dictamen rationis. Non erunt etiam passiones respectu mali, sed tantum respectu boni.

Quinto arg. Per Evangelicam et Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti, ne peccent, ut patet ad Hebr. XII, 15: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat:* Ad Ephes. IV, 30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis:* I ad Cor. X, 12: *Qui se existimat, videat ne cadat:* Et Apostolus de se etiam dicit: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar* (I. Cor. IX, 27). — Probatur *consequentia;* quia superfluum videtur eos admonere ne peccent, qui peccare non possunt.

Quantum ad secundum, inquit S. Thomas, quod per hoc excluditur error quorundam haereticorum dicentium, quod homo postquam gratiam Spiritus Sancti percepit, peccare non potest, et si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit: — Quod quidem probant, ex eo quod dicitur I. Cor. XIII, 8: *Charitas nunquam excidit:* et I. Ioan. III, 6: *Omnis qui in eo manet, non peccat; et omnis qui peccat non vidit eum, nec cognovit eum;* et infra (vers. 9)

Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.

Respondet autem S. Thomas ad auctoritatem Apostoli, quod non ideo illud dicitur, quasi ille qui habet charitatem, nunquam eam amittat; cum dicatur, Apoc. II, 4: *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti:* sed quia cum caetera dona Spiritus Sancti, ut prophetia et huiusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, charitas in illo etiam perfectionis statu remanebit. — Ad auctoritatem vero Ioannis dicit, quod sensus illorum verborum est: dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur in filium Dei vel renascitur, tantam virtutem habere quantum est de se, quod hominem sine peccato conservare possunt, nec homo potest peccare secundum ea vivens, quamvis possit contra ea agere, et ab eis discedendo peccare; et est simile ac si diceretur, quod calidum non potest fieri frigidum, aut infrigidare; et quod iustus iniusta non agit, scilicet inquantum est iustus.

Advertendum, sensum huius responsionis esse, quod verbum Ioannis intelligitur; omnem natum ex Deo per dona Spiritus non posse ex vi ipsorum donorum peccare, licet, scilicet ex libertate et mutabilitate voluntatis hoc possit; sicut nec aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formae potest operari contra illam formam, licet aliunde habeat ut illam formam possit amittere. Cui sensui favent exempla hic posita; licet enim caliditatis subiectum possit ratione suae potentialitatis fieri frigidum, non potest tamen calidum ex vi caliditatis infrigidare. Et similiter, licet homo qui habet iustitiae habitum possit illam amittere, non potest tamen ex vi iustitiae, sive secundum iustitiam vivens, operari iniusta. Sic, licet habens dona Spiritus Sancti possit illa amittere, et sic peccare, non tamen potest peccare ex vi ipsorum donorum sive secundum huiusmodi dona vivens.

De hac materia vide S. Thomam, *2-2. q. 24, art. 11*: et in Qq. *de Virt. q. de Charitate, art. 12, ad 1,* ubi ad praedictam auctoritatem dat aliam responsionem, dicens illam intelligi secundum potestatem Spiritus Sancti moventis animam, cuius conservatione immunes a peccato redduntur quos ipse movet quantum voluerit. Secundum enim hanc interpretationem sensus dictorum verborum est, quod ille qui natus est ex Deo, non potest peccare, quando sic virtute Spiritus Sancti regeneratur in filium Dei, quod Spiritus Sanctus vult illi dare perseverantem divinae dilectionis motum.

Sed circa praedicta **dubium** occurrit. — Videtur enim ex dictis, quod nullus per gratiam viae possit in bono confirmari, cum confirmatio in bono impeccabilitatem includat; dictum sit autem, quod per gratiam in via homo non potest impeccabilis reddi, hoc autem

videtur esse contra id quod communiter tenetur de beata Virgine et Apostolis: Ergo etc.

Rspondetur ex doctrina S. Thomae, in Quaestionibus *de Verit. q. 24, art. 9*, quod *dupliciter* potest intelligi aliquis confirmari in bono. *Uno modo* totaliter *ab intrinseco*, quia videlicet sibi detur principium aliquod sufficiens suae firmitatis per quod peccare non possit. *Alio modo*, partim *ab intrinseco*, et partim *ab extrinseco*, quia videlicet, et sibi detur aliquod gratiae donum per quod ita inclinatur ad bonum, quod non de facili possit a bono deflecti, licet per ipsum non ita retrahatur a malo, ut omnino peccare non possit; et divina providentia ipsum, quandocumque peccati occasio se ingerit, ad resistendum excitante, custodiatur ne peccet. *Primo modo*, nullus confirmari potest in bono rationibus dictis, et de hac confirmatione loquitur S. Thomas hoc loco. Sed bene *secundo modo* potest aliquis in bono confirmari, et sic intelliguntur beata Virgo et Apostoli fuisse confirmati, et aliquo modo impeccabiles facti.

CAPUT LXXI

QUOD HOMO PECCANS POST SACRAMENTORUM GRATIAM POTEST AD GRATIAM CONVERTI

Secundo loco ostendit S. Thomas, ex praemissis, quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

Circa hoc autem, duo facit: *Primo,* probat intentum. *Secundo,* excludit errorem quendam cum suo fundamento.

Quantum ad primum. — **Arguit primo** sic. Quandiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem, ut est ostensum (cap. 70). Ergo sicut homo post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

Advertendum quod addidit sanctus Thomas, *ut videtur*, ut ostendat ad huiusmodi conclusiones necessarias *simpliciter* rationes adduci non posse, sed tantum probabiles aut necessarias *secundum quid.*

Secundo. Voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur: Ergo multo magis potest per gratiam a peccato revocari. Patet *consequentia;* quia bonum est potentius quam malum, cum malum non agat nisi in virtute boni.

Tertio. Quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem: ergo non habet immobilem voluntatem in malum, cum immobilitas voluntatis non competat alicui in vita: Ergo etc.

Quarto. A peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per gratiam sacramentorum liberatur, ut patet I. Cor. VI, 9-11 (1); et ipsa gratia in sacramentis collata naturae

(1) *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri..... regnum Dei possidebunt. Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.* I. ad Cor. VI, 9-11.

bonum non minuit, sed auget: Ergo etc. — Probatur *consequentia* quia pertinet ad bonum naturae, quod a peccato sit in statum naturae reducibilis, cum potentia ad bonum, quoddam bonum sit.

Advertendum, ex *prima* propositione haberi, quod in homine est potentia ad liberationem a peccato, alioquin per gratiam sacramentorum non liberaretur ab iis quae ante ipsam commisit. Ex *secunda* vero, quod per ipsam gratiam sacramentorum non tollitur talis potentia, cum sit bonum naturae; unde argumentum sic procedit: In homine est potentia ad resurgendum a peccato antequam habeat gratiam: sed haec non tollitur per ipsam gratiam in sacramentis collatam; ergo si contingit hominem post gratiam peccare, adhuc reducibilis est ad statum iustitiae. — *Maior* probatur; quia a peccatis ante sacramentorum susceptionem commissis per sacramentorum gratiam liberatur, ut patet per Apostolum. — *Minor* vero probatur: quia gratia sacramentorum bonum naturae non minuit, potentia autem huiusmodi, ad bonum naturae pertinet.

Quinto. Si tolleretur peccantibus spes salutis, consequenter ex desperatione daretur via ad libere peccandum, iuxta illud quod ad Ephes. IV, 19, dicitur de quibusdam, quod *desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis in avaritiam.* Ergo periculosa est haec positio.

Sexto. Tunc periculosum esset sacramenta percipere, cum gratia in sacramentis percepta hominem non constituat impeccabilem.

Advertendum, fundamentum huius rationis esse, quia homo in peiorem statum cadere posset post sacramentorum perceptionem, quam ante perceptionem eorum esset, si non post sacramentorum gratiam peccans a peccato resurgeret. Ante eorum enim perceptionem homo redire a peccato ad iustitiam poterat, sacramenta percipiendo; post eorum vero perceptionem posset cadere in hunc statum quod a peccato resurgere non posset, quia etiam post sacramentorum gratiam peccare posset, et stante illa positione, post tale peccatum redire non posset ad gratiam. Et sic periculosum esset percipere sacramenta.

Confirmatur conclusio auctoritate I. Ioan. II, 1-2: *Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris:* II. Cor. II, 6-7: *Sufficit illi, qui eiusmodi est, obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini:* et infra c. VII, 9: *Gaudeo non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam:* Ierem. III, 1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*: et Thren. ultimo (V. 21): *Converte nos Domine ad te et convertemur; innova dies nostros sicut a principio.*

Quantum ad secundum, excluditur per hoc (inquit S. Thomas)

error Novatianorum, peccantibus post baptismum indulgentiam denegantium ex eo quod dicitur ad Hebr. VI, 4-6: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque seculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam.*

Dicitur autem quod per illa verba Apostoli (ut patet ex eo quod sequitur: *Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes*) denegatur prolapsis post gratiam perceptam illa renovatio in poenitentia, per quam homo simul crucifigitur Christo, quod quidem fit per baptismum, iuxta illud Rom. VI, 3: *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut enim Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccavit post baptismum, non est rursus baptizandus, potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam; unde dixit quod impossibile est eos renovari; quod baptismo attribuere solet, iuxta illud Apostoli ad Titum, III, 5: *Secundum misericordiam, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.*

Ad evidentiam huius conclusionis attendendum est distinctio quam ponit S. Thomas *de Verit. q. 24, art. 11.* Aliquem enim non posse a peccato reverti, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo*, ita quod vires suae non sufficiant ad hoc ut a peccato totaliter liberetur, et sic quilibet in peccato mortali existens, potest dici non posse ad iustitiam redire. *Alio modo*, ita quod nec cooperari possit aliquo modo ad hoc quod a peccato resurgat; et hoc non potest homini convenire in via, licet aliqui difficultatem habeant propter malum habitum ad cooperandum suae liberationi a peccato. Hoc itaque modo intelligimus hominem peccantem post sacramentorum gratiam redire posse ad iustitiam; quia potest Deo cooperari ad suam liberationem a peccato, non autem quia propriis viribus possit a peccato liberari.

CAPUT LXXII

DE NECESSITATE POENITENTIÆ, ET PARTIUM EIUS.

§. Praemissis iis quae necessaria erant ad ostendendum poenitentiae necessitatem; consequenter vult ostendere S. Thomas ipsum sacramentum Poenitentiae necessarium esse.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit huius sacramenti convenientiam. *Secundo*, necessitatem partium eius.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio. **Sacramentum poenitentiae convenienter est institutum.**

Probatur: Abundantia divinae misericordiae est efficacia gratiae Christi, quae non patitur ut peccans post baptismum, absque remedio dimittatur: Sed homo non potest hoc remedium habere per baptismum, ut patuit: Ergo convenienter institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur, scilicet poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio.

Declaratur ex similitudine corporalium; quia videlicet, sicut qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem ut renascantur, sed ut quadam alteratione sanentur; ita baptismus non reiteratur contra peccata post ipsum commissa, sed poenitentia quasi quadam alteratione sanantur.

Quantum ad secundum, ostendit necessitatem partium Poenitentiae.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* praemittit quaedam necessaria. *Secundo,* ostendit propositum.

Quantum ad primum: — *Praemittit primo*, quod corporalis quidem sanatio quandoque quidem ad intrinseco totaliter est, quandoque vero ab intrinseco et extrinseco simul, nunquam tamen est totaliter ab extrinseco; sed spiritualis sanatio non potest tota-

liter ab intrinseco fieri, cum homo a culpa liberari non possit nisi auxilio gratiae, ut ostensum est in Tertio (cap. 157): neque etiam potest esse totaliter ab exteriori, quia non restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur; ex quo relinquitur quod oportet ipsam ab interiori et ab exteriori esse.

Praemittit secundo, quod sicut ad hoc ut aliquis a corporali morbo curetur perfecte, necesse est ut ab omnibus incommodis quae per morbum incurrit, liberetur; ita et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur, in quae inductus est per peccatum, quae sunt: *inordinatio* mentis, secundum quod avertitur ab incommutabili bono, scilicet Deo, et convertitur ad peccatum: *reatus* secundum quod a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur, et *debilitatio* naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

Istis praemissis, ostendit necessitatem partium Poenitentiae. Et *primo* contritionis. *Secundo* confessionis. *Tertio* satisfactionis.

QUANTUM AD PRIMUM

PRIMA CONCLUSIO est: **Ad sanationem spiritualem necessaria est contritio.**

Probatur primo: In poenitentia requiritur ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commisso, et proponens non committendum. Sed hoc est de ratione contritionis: Ergo contritio necessaria est in poenitentia, sive in spirituali sanatione.

Secundo: Ad hanc sanationem requiritur quod offensa Dei tollatur, et homo a reatu poenae aeternae liberetur: Sed hoc fit per contritionem: Ergo etc. — Probatur *minor:* mentis reordinatio sine gratia esse non potest; sed reatus poenae aeternae non potest cum gratia et charitate esse. Ergo etc. — Probatur *maior;* quia mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate: charitas autem sine gratia haberi non potest. — *Minor* vero: quia non est aeterna poena nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo coniungitur.

Advertendum est, cum dicitur mentem debite ad Deum converti non posse sine charitate, quod ideo additum est *debite,* ut excludatur imperfecta conversio. Potest enim aliquis imperfecte converti ad Deum sine charitate, sed perfecta conversio quae sufficiat ad deletionem culpae, sine charitate esse non potest, ut patet ex dictis in III lib. (cap. 158); et in Quaestionibus *de Veritate, q. 28, a. 2;* et *Prima secundae, quaest. 112.*

Quia vero dixit S. Thomas superius, spiritualem sanationem oportere ab interiori et exteriori procedere, infert quod ita con-

stat esse in contritione, quia haec mentis reordinatio quae in contritione consistit, a libero arbitrio cum adiutorio divinae gratiae procedit.

Secunda conclusio est: **Per contritionem non semper homo consequitur perfecte remissionem peccati, quantum scilicet ad purgationem culpae, et quantum ad remissionem totius poenae, sed aliquando sic, aliquando vero remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem.**

Pro hac conclusione *praemittit* S. Thomas *primo*, quod necesse est hominem ad hoc ut a peccato liberetur, non solum mente Deo adhaerere, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo: Tum quia meritum Christi ad expiationem omnium peccatorum operatur: Tum quia in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit, quam consequi non possumus, nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3. p. quaest. 49, art.* 1; et *3. Sent. dist.* 19, *quaest.* 1, *art.* 1, quod passio Christi est causa liberationis nostrae a peccato et per modum *meriti*, et per modum *causae* efficientis. Ideo hic tanguntur *duae* rationes quare oportet mente adhaerere Christo in liberatione a peccato. *Prima* est, quia meritum passionis eius operatur ad expiationem peccatorum. *Secunda*, quia est medicus animarum nostrarum, in quo quaedam efficientia respectu sanitatis ostenditur.

Praemittit secundo, quod meritum Christi est quidem sufficiens ad omnia peccata totaliter tollenda, cum ipse *tollat peccata mundi*, ut dicitur Ioan. I. 29: non tamen omnes perfecte remissionis effectum consequuntur, sed secundum quod unusquisque Christo coniungitur.

Ex hoc sequitur *differentia inter Baptismum et Poenitentiam*: quia enim coniunctio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sed a Christo, cum nulla res seipsam generet; remissio peccatorum in baptismo fit perfecte et integre secundum potestatem ipsius Christi, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus, nisi forte per accidens in ficte accedentibus. In hac vero spirituali sanatione, Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam; ideo non semper totaliter omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur, sed aliquando hoc consequitur homo propter vehementem conversionem mentis in Deum et in meritum Christi, atque in detestationem peccati, aliquando autem non, quando scilicet non est ita vehemens conversio.

Ex istis vult S. Thomas habere hanc rationem pro conclusione: In spirituali sanatione quae est per contritionem, Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam: Sed nostra operatio non est semper aequalis et perfecta: Ergo non semper aequaliter coniungimur Christo perfecte: Ergo non semper aequaliter et perfecte consequimur remissionem peccati, quantum scilicet ad culpam et poenam. Ergo aliquando remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem. — *Secunda consequentia* probatur; quia unusquisque intantum consequitur peccati remissionem, inquantum Christo coniungitur. — *Ultima* vero, quia divina iustitia exigit ut culpa ordinetur per poenam.

Ad horum evidentiam: — *Considerandum primo*, ex doctrina S. Thomae *4. Sent. dist.* 17, *quaest. 2, art. 5, quaestiunc. 2,* quod vehementia contritionis potest attendi et ex parte *charitatis* quae displicentiam causat, et ex parte *doloris* sensibilis quem voluntas in contritione excitat; et utroque modo potest sufficere ad deletionem poenae et culpae; scilicet et ex intensione charitatis in suo actu, et ex intensione doloris sensibilis, quia etiam ille poena quaedam est. Propter *primum* dixit S. Thomas, quod homo aliquando consequitur absolutionem totius reatus propter vehementem conversionem mentis in Deum. Propter *secundum* addidit: *et in detestationem peccati;* ex vehementi enim tristitia et displicentia peccati, dolor sensibilis excitatur.

Considerandum secundo ex doctrina S. Thomae *de Verit. q. 18;* et *1-2, quaest. 113, art. 4,* quod coniunctio nostri ad Christum et ad meritum passionis eius, requisita ad hanc spiritalem sanationem quae est per poenitentiam, est coniunctio per fidem, amorem, et spem. Oportet enim ad hoc ut homo iustificetur, loquendo de adultis, quod causam iustificantem attingat per actum proprium qui est actus intellectus et voluntatis, sicut et in corporalibus actio non perficitur nisi per mutuum contactum agentis et patientis, quando utrumque natum est tangere et tangi. Causa autem iustificans, et remissionem peccatorum causans, non tantum est Deus ut consideratur secundum solam divinitatem, sed etiam Christus; ideo oportet etiam ipsi Christo et eius passioni adhaerere, et per fidem qua credimus ipsum esse salvatorem ac redemptorem suaeque passionis merito nobis remissionem peccatorum meruisse, et per amorem cum spe veniae ab ipso consequendae.

Considerandum tertio, ex doctrina S. Thomae *3, p. q. 69, art. 2,* quod remissio peccatorum fit per baptismum, inquantum baptizatus incorporatur Christo tamquam eius membrum, et ideo communicatur sibi passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset. Unde cum ipsa Christi passio sufficiens sit satisfactio pro peccatis omnium hominum, baptizatus ita liberatur a reatu totius poenae sibi debitae, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis: propterea bene hic ostendit Sanctus

Thomas, in baptismo remitti totaliter peccatum, quia remittitur secundum solam potestatem ipsius Christi, idest, secundum virtutem et sufficientiam passionis eius. In spirituali autem sanatione, per contritionem non fit remissio per solam sufficientiam passionis Christi, sed ex applicatione illius ad nos per nostram operationem liberi arbitrii. Ideo, non oportet ut semper totaliter in ipsa sanatione remittatur peccatum quantum ad poenam, sed plus aut minus secundum perfectionem maiorem aut minorem nostrae operationis: virtus enim primae causae quandam in secunda causa limitationem recipit. Ideo bene ostenditur, non semper totaliter remitti nobis peccatum in hac spirituali sanatione, ex eo quod in ipsa coniungimur Christo per operationem nostram.

Considerandum quarto, quod ille dicitur ad baptismum fictus accedere (ut habetur ex doctrina Sancti Thomae *3, p. q, 69, art. 9:* et *4, Sent. d. 4, q. 3, art. 2, quaestiunc. 2, ad 1*), qui ostendit se velle veteri vitae abrenuntiare et novam inchoare per susceptionem baptismi, et tamen adhuc voluntas eius est in vetustate peccati, aut quia fidem non habet, aut quia sacramentum contemnit, aut quia ipsum recte non celebrat, aut quia indevotus accedit. Modo constat, quod talis qui baptizatur, remissionem peccati non consequitur, non quidem propter sacramenti insufficientiam, sed propter eius indispositionem: Ideo bene dictum est, quod per baptismum tollitur reatus omnis poenae, nisi forte per accidens aliter eveniat in his qui effectum baptismi non consequuntur, eo quod accedant ficte.

« *Differentia inter Baptismum et Poenitentiam ex parte virtutis Christi, et ex parte suscipientis.* »

Sed **duplex** hoc loco **dubium** occurrit.

Primum est, quia non videtur bene dictum quod coniunctio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sicut spiritualis sanatio: oppositum enim huius videtur dici *3. p. q. 68, art. 6* : et *q. 86, art. 2, ad 2*, ubi dicitur, quod interior confessio, qua scilicet homo peccata sua recogitans de eis dolet, requiritur ad baptismum.

Secundum dubium est, quia sicut baptismus est sacramentum ita et poenitentia: sacramenta autem non operantur nisi inquantum sunt instrumenta passionis Christi: ergo effectus poenitentiae pensandus est ex virtute passionis Christi tantum, et non ex aliquo opere nostro, sicut et effectus baptismi: ergo non minus ex poenitentia remittitur totaliter peccatum, quam ex baptismo.

Ad evidentiam *primi dubii* considerandum est, quod alia est coniunctio hominis ad Christum per *baptismum,* et alia coniunctio

per *poenitentiam;* illa enim est coniunctio per quandam incorporationem, inquantum homo fit membrum Christi, ista vero est per quandam amicitiae reintegrationem. Ad *primam* unionem cum Christo manifestum est quod homo effective non concurrit, quia talis incorporatio per generationem spiritualem fit, nihil autem, ut inquit S. Thomas, seipsum generat. Ad *secundam* autem unionem potest effective aliquo modo concurrere, inquantum actus humanus est de essentia sacramenti poenitentiae per quam talis unio causatur.

Ad dubium ergo dicitur, quod licet aliqui actus humani et ipsa interior poenitentia requirantur ad baptismum tanquam dispositiones ad ipsum, ut dicitur *3. p. q. 83, art. 1, ad 1,* non tamen requiruntur tanquam de essentia sacramenti existentes: actus autem humani requiruntur ad spiritualem sanationem tamquam existentes de essentia sacramenti huiusmodi unionem causantis: et secundum hunc sensum intelligenda est differentia hic posita inter baptismi unionem et unionem poenitentiae.

Ad secundum dubium dicitur, quod licet poenitentia sit sacramentum, et operetur in virtute passionis Christi, hoc tamen est aliter et aliter in baptismo et in poenitentia. Ad remotionem enim reatus poenae debitae pro peccatis per baptismum, sola passio Christi operatur, et homo totaliter virtutem dictae passionis participat, ut dicitur *3. p. q. 86, art. 4, ad 3*; et *4. Sent. d. 18, q. 1, art. 3, quaest. 2.* Ad remotionem autem reatus per poenitentiam, non sola passio Christi concurrit, sed concurrunt etiam ipsi actus hominis poenitentis, nec poenitens necessario participat totam virtutem passionis huiusmodi, sed secundum modum proprium actuum. Ideo cum passio Christi sit sufficiens ad tollendum omnem reatum, non autem omnis actus humanus ad hoc in suo etiam ordine sufficiat, in baptismo omnis reatus tollitur, non autem in omni spirituali sanatione, et in omni interiori aut exteriori actu poenitentiae.

Advertendum est ulterius, quod reatus qui dicitur remanere post actum peccati, non est aliquid reale absolutum, neque aliqua relatio realis, ut videtur S. Thomae Scotus in *4. Sent. dist. 14, quaest. 1,* imponere, sed est quidam respectus rationis. Est enim obligatio ad poenam futuram propter voluntariam transgressionem divinae legis, cuius proximum fundamentum est defectus ex peccato derelictus, ut dicitur *2. Sent. dist. 42, q. 1, art. 2,* aut scilicet macula peccati, aut inaequalitas iustitiae inter hominem et Deum, dum homo etiam post remotionem culpae nondum satisfecit pro suo peccato: iste autem respectus habet quidem actuale esse et complementum per actum intellectus intelligentis peccantem in ordine ad poenam, sed esse fundamentale habet in ipso homine peccante, qui ad poenae solutionem obligatur. Unde causa propria istius obligationis est voluntas peccantis, a qua provenit actus

peccati, et defectus qui huiusmodi actum consequitur; causa autem prima et remota est voluntas divina statuens ut transgrediens legem obligetur ad poenam,

De hac materia vide Capreolum *4. Sent. dist.* 14, *q.* 1, *conclus. 3.*

Secundo loco ostendit S. Thomas secundam partem poenitentiae, quae est *confessio,* necessariam esse, et ponit *tres conclusiones.*

Prima est: **Necessarium fuit confessionem institui.**

Probatur sic: Subire poenam pro culpa, ad quod videlicet tenetur is qui peccavit, iudicium quoddam requirit: Ergo oportet quod poenitens qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet. Ergo necesse fuit confessionem institui: — Probatur *secunda consequentia;* quia Christus cum tale iudicium per suos ministros exhibeat, sicut et caetera sacramenta, nullus autem possit iudicare de culpis quas ignorat, necesse est ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro, quod fit per confessionem.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 3, q. 3, art. 3, quaest. 1, ad 1,* quod praeceptum de confessione a Deo habuit institutionem, et fuit a Iacobo (V, 16) promulgatum. Quamvis autem non legatur huius expressa institutio a Christo, praefiguratio tamen eius invenitur, et in hoc quod Ioanni confitebantur peccata sua qui baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur; et in hoo quod Dominus ad sacerdotes, in quibus novi Testamenti sacerdotium significabantur, leprosos transmisit (Matth. VIII, 4).

Secunda conclusio est: **Necesse est ministrum cui fit confessio, habere auctoritatem cognoscendi de culpa, et potestatem absolvendi vel condemnandi, quae dicuntur duae claves Ecclesiae.**

Probatur: Tum quia haec duo ad iudiciariam potestatem requiruntur. Oportet autem minstrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. Tum quia has Dominus Petro commisit, iuxta illud Matthaei XVI, 19: *Tibi dabo claves regni coelorum;* ut scilicet per eum derivarentur ad alios, alioquin non esset sufficienter fidelium saluti provisum.

Tertia conclusio est: **Peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae per confessionem se subiiciant vel actu vel proposito.**

Probatur: Sine baptismo vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus

sacramentum excludit, non potest esse salus hominibus: Ergo neque sine clavibus. — Probatur *consequentia;* quia claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni caelestis, sicut et ipsa passio in baptismo operatur.

Circa istam rationem: — *Primo advertendum* est, quod per hoc quod dicitur claves a passione Christi efficaciam habere, non intendit hoc solum S. Thomas, quod virtutem salvandi a passione Christi habeant, ut videntur verba superficialiter sonare, sed quod sunt a Deo ad salutem post peccatum actuale et institutae et datae; et ideo, sicut non consequitur quis salutem causandam virtute passionis Christi absque baptismo, ad remotionem peccati originalis instituto, ita neque absque clavibus Ecclesiae quis, post actuale peccatum, salvari potest.

Advertendum secundo, quod dicitur necessitas sacramentum excludens, non autem contemptus, quando quis propositum sacramenti suscipiendi habet, sed ipsum executioni mandare non potest, et tunc dicitur sacramentum voto et proposito susceptum salutem operari, ac si actu susciperetur; quia, ut dicitur *4. Sent. d. 4, q. 3, art. 3, quaest. 2,* voluntas profecto reputatur ei qui non habet tempus operandi.

Confirmatur conclusio auctoritate Petri Act. IV, 12: *Non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.*

Advertendum, quod ista auctoritas confirmat propositum, inquantum intendit neminem salvari posse nisi in fide Iesu Christi, et consequenter nisi per sacramenta a Christo ad remotionem peccati instituta. Sic enim sequitur, quod sicut nullus salvari potest nisi in fide Iesu Christi, ita nec salvari potest nisi sacramento poenitentiae actu vel proposito subiiciatur.

Per hoc autem, inquit S. Thomas, *excluditur* quorundam error dicentium hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi, vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest, quod ad confessionem quis non teneatur. — Hoc enim patet esse falsum: 1) Tum quia non possunt praelati Ecclesiae agere ut claves Ecclesiae frustrentur, in quibus tota potestas eorum consistit; supple: frustrarentur autem si sine ipsis quis posset remissionem peccatorum consequi. Potestas enim clavium superflua esset. 2) Tum quia, non possunt agere ut sine sacramento a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur, sicut neque quod aliquis sine baptismo salvetur, sed hoc est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor.

Pro huius declaratione *advertenda* sunt *duo* ex doctrina S. Thomae *4. Sent. d.* 17, *q. 3, art.* 1, *quaestiunc.* 1.

Primum est, quod institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae; quum ministri Ecclesiae instituantur in Ecclesia fundata, Ecclesia autem fundatur in fide et sacramentis. Ideo ad ministros Ecclesiae nec novos articulos fidei edere, aut editos removere, nec nova sacramenta instituere, aut instituta removere pertinet; sed ad Christum, qui est Ecclesiae fundamentum: et secundum hoc procedit secunda ratio S. Thomae. Nam, cum dicit ministros non posse dispensare ut quis sine sacramento a passione Christi virtutem habente, remissionem consequatur, dat intelligere quod si sacramenta haberent virtutem et efficaciam ab ipsis ministris, utpote ab ipsis instituta, possent in illis dispensare; sed quia non habent ab ipsis virtutem, sed a passione Christi a quo sunt instituta, ideo in istis solus Christus potest dispensare, non autem Ecclesiae ministri.

Secundum est, quod cum dicitur ministros dispensare non posse, ut quis sine confessione remissionem peccatorum consequatur, hoc intelligitur de confessione secundum quod obligat ex vi sacramenti, non autem secundum quod obligat ex praecepto Ecclesiae: licet enim non possit Papa dispensare ut qui peccatum mortale commisit, numquam illud confiteatur, potest tamen dispensare ut possit diutius confessionem differre quam sit ab Ecclesia institutum. — Quando autem quis teneatur confiteri ex obligatione iuris divini, vide S. Thomam artic. allegato *quaest. 4.*

Advertendum ulterius, ex doctrina S. Thomae *4. Sent. dist.* 17, in expositione literae, quod opinio praedicta, quae etiam a Magistro Sententiarum recitatur, nunc est haeresis propter determinationem Ecclesiae sub Innocentio III. in cap.: *Omnis utriusque sexus*: (Decret. Lib. V, tit. 38, cap. 12) Non enim quia sit explicite contra aliquem articulum, vel sit praecedens, aut sequens ad ipsum, est haeresis, sed quia implicite continet aliquid contrarium fidei, scilicet quod claves Ecclesiae non sint necessariae ad salutem; quod vocat hoc loco S. Thomas, frustrari claves; et per Ecclesiam determinatum est quod aliquid contrarium fidei sequatur.

Ulterius, quia quantum ad necessitatem paria esse posuit S. Thomas baptismum et claves Ecclesiae, quibus se homo per confessionem subiicit; notat quod sicut baptismus efficaciam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito, in ipsa tamen actuali susceptione pleniorem effectum confert et gratiae et remissionis, et quandoque confertur gratia, et remittitur culpa ei cui prius dimissa non fuit, ita et de clavibus per omnia dicendum est.

Ad huius evidentiam, *considerandum* est ex doctrina S. Thomae *4. Sent. dist.* 18, *quaest.* 1, *art. 3,* quod aliquando praeparatio sufficiens ad susceptionem effectus baptismi et poenitentiae, ipsam sacramenti susceptionem praecedit tempore, et tunc in tali prae-

paratione et dispositione cum proposito suscipiendi sacramentum, confertur gratia et remissio culpae, atque liberatio a reatu poenae aeternae; in ipsa autem actuali susceptione sacramenti augetur gratia vi sacramenti, et a reatu poenae homo absolvitur, aut totaliter sicut in baptismo, aut quantum ad aliquam partem, ut in confessione; aliquando vero dispositio sufficiens ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam et remissionem peccatorum, non praecedit tempore, licet aliqua insufficiens praeparatio praecedat etiam cum proposito suscipiendi sacramentum: et tunc ex sacramento, secundum quod est in proposito, non confertur gratia, neque causatur remissio peccatorum; sed in ipsa susceptione sacramenti virtute ipsius gratia confertur, per quam culpa dimittitur, propterea quod sufficiens dispositio in ipsa susceptione sacramenti causetur; puta quando quis de attrito fit contritus, quod quidem in ipsa confessione et absolutione vi clavium fit, nisi quis obicem gratiae ponat. Unde bene dicitur hoc loco, quod per baptismum et confessionem aliquando confertur gratia secundum quod in proposito tantum sunt, aliquando vero, secundum quod sunt actu.

Quarta conclusio est: **Minister Ecclesiae absolvendo, virtute clavium aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem: ad residuum vero, sua iniunctione obligat poenitentem.**

Primam partem probat: quia in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur. — *Secundam* vero relinquit manifestam: quia cum remissio poenae non fiat nisi vi clavium, si per absolutionem non remittitur tota poena, manifestum est illud quod remanet solvendum de poena, oportere ex iudicio habentis claves taxari et imponi.

Advertendum cum dicitur: *Vi clavium aliquid poenae in absolutione dimitti;* quod hoc intelligitur supposito quod contritio non fuerit sufficiens ad deletionem omnis poenae debitae. Si enim fuisset tota poena in contritione dimissa, non dimitteretur aliquid eius in absolutione.

Advertendum est etiam, quod quanto maior gratia recipitur, tanto minus de imputabilitate peccati praecedentis manet, et ideo minor poena purgans debetur, ut dicitur in *4, Sent.* artic. praeallegato. Idcirco cum plenior gratia in ipsa confessione et absolutione conferatur, bene infertur quod aliquid de poena, cuius poenitens debitor remansit, post contritionem remittatur, aucta enim causa, necesse est et effectum augeri.

Attendendum est tamen, quod virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur, ut inquit Sanctus Thomas, articulo praeallegato, *quaestiunc. 2. ad 3,* non autem aequaliter secundum absolutam aequalitatem. Non enim si aliqua

quantitas poenae magno peccato debitae remittitur vi clavium, tanta quantitas poenae debitae minori peccato remittitur, quia posset esse quod minori peccato non deberetur maior quantitas poenae quam sit illa quantitas maiori peccato debita quae remittitur, et sic remaneret minus peccatum omnino sine poena, quod non convenit esse ex vi clavium, licet ex vehementia contritionis illud possit accidere, ut dictum est superius; sed, caeteris paribus, si per unam absolutionem virtute clavium remittitur decima pars poenae debitae maiori peccato, per eandem absolutionem remittitur decima pars poenae minori peccato debitae, et sic de aliis partibus est dicendum.

Circa *essentiam clavium Ecclesiae* de quibus saepenumero facta mentio est, advertendum quod Scotus *4. Sent. dist. 19*, tenet huiusmodi claves secundum essentiam a charactere sacerdotali didistingui, quae est potestas conficiendi corpus Christi; quia illa fuit Apostolis collata in coena Domini, potestas autem clavium illis post resurrectionem collata fuit. — Tenet etiam, quod duae claves Ecclesiae, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et auctoritas sententiandi sive absolvendi et condemnandi, sunt essentialiter distinctae, quia potest alicui dari una auctoritas absque alia. — Sanctus Thomas autem, *4. Sent. dist. 18, q. 1, art. 1, quaestiunc. 2, ad 1*, tenet characterem sacerdotalem et claves esse essentialiter eadem, et quod non differunt nisi ratione in ordine ad diversos effectus.

Ad rationem autem Scoti dicitur, ex sententia ipsius S. Thomae *4. Sent. dist. 24, q. 2, art. 3, ad 2*, quod potestas sacerdotalis quae data est in coena Domini quoad primum et principalem actum, qui est conficere corpus Christi, eadem postmodum data est post resurrectionem quoad secundarium actum, qui est absolvere et ligare. Quoad ipsas vero claves, tenet etiam S. Thomas expresse, *4. Sent. dist. 18, q. 1, art. 1, quaestiunc. 3*, quod secundum auctoritatis essentiam est una, sed distinguuntur duae claves ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.

Nec obstat quod dicit Scotus, quia una auctoritas absque alia conferri possit. — Nam non inconvenit aliqua in aliquibus esse diversa separata, in aliquo vero unum esse; sicut substantia intellectiva separata distinguitur a substantia sensitiva in brutis existente, et tamen in homine substantia intellectiva et sensitiva sunt realiter idem.

Quantum ad tertium, scilicet *de necessitate satisfactionis*, ponitur haec

Conclusio. **Satisfactio est necessaria:** — Hanc autem non ponit S. Thomas explicite, sed implicite ex praecedentibus deducitur, et ex probationibus convincitur.

Probatur autem **primo** sic: Absolvens obligat poenitentem

ad residuum poenae cuius remanet debitor post contritionem et remissionem vi clavium factam: Ergo necessaria est fatisfactio. — Probatur *consequentia:* quia dictae obligationis impletio satisfactio dicitur.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *3, Par. q. 90, art. 2:* et *4, Sent. d. 16, q. 1, art. 1.* quod cum recompensatio offensae quae fit per poenitentiam, fiat secundum arbitrium Dei in quem peccatur, eo quod in tali recompensatione reintegratio amicitiae cum Deo quaeratur; oportet ut fiat secundum arbitrium ministri Dei. Talis autem recompensatio secundum arbitrium Dei, sive eius ministri, dicitur satisfactio: ideo ex hoc quod sacerdos obligat, vi clavium, poenitentem ad solutionem alicuius poenae, optime concluditur satisfactionem necessariam esse poenitenti et volenti offensam Dei recompensare.

Probatur secundo. Ad spiritualem sanationem requiritur ut homo liberetur ab illa debilitatione naturalis boni quam per peccatum incurrit, ut superius dicebatur. — Sed hoc fit per satisfactionem, dum videlicet homo a malis abstinet, et assuescit bonis, Deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui; et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus, scilicet separatione charitatis per culpam: Ergo etc.

Advertendum quod S. Thomas in iis verbis enumerat omnia opera satisfactoria posita a Magistro sententiarum *4, dist. 15,* quae sunt: eleemosyna, ieiunium, et oratio. Nam per eleemosynam aliquid nobis ex bonis fortunae subtrahimus, per ieiunium vero aliquid ex bonis corporalibus, sed per orationem bona animi totaliter Deo submittimus; et sic per huiusmodi opera satisfactoria sanatur debilitas illa naturalis boni, quae per peccatum contrahitur.

Ex praedictis infert S. Thomas hoc **corollarium:** *Non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, sed eum tantum in quem accipit potestatem.* — Probatur: quia minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet, nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos.

Ad huius evidentiam *duo* sunt attendenda:

Primum est, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist, 19, q. 1, artic. 3, quaestiunc. 1, ad 1,* quod *duplex* est *potestas,* scilicet potestas *ordinis,* et potestas *iurisdictionis.* Potestas ordinis dicitur potestas quae ordinem concomitatur, puta potestas conficiendi corpus Christi, potestas ligandi atque solvendi in foro animae, et similia. Potestas autem iurisdictionis est, qua aliquis alteri ius dicere potest, et eum ligare atque absolvere in foro contentioso. Potestas ordinis aequaliter est in omnibus sacerdotibus, et quantum est ex se, ad omnes et ad omnia peccata se extendit, quia videlicet in se sufficiens est omnem poenitentem ab omni peccato absolvere; sed potestas iurisdictionis non est aequaliter in omnibus sacerdo-

tibus, sed in Petro et successoribus eius est respectu omnium fidelium; in aliis vero est secundum limitationem eis a Pontifice mediate vel immediate datam, quia data est Petro in omnes iurisdictio indistincte, dum ei dictum est: *Tibi dabo claves* etc. et *pasce oves meas*, aliis autem secundum Petri commissionem dividitur. Licet ergo potestas ordinis, quantum est de se, ad omnem absolvendum se extendat, usus tamen talis potestatis extendi non potest nisi in eum in quem sacerdos habet potestatem iurisdictionis; per quam is in quem usus clavium exercetur, efficitur subiectus absolventi; ideo Papa omnem poenitentem a peccato potest absolvere, quia in omnem christianum iurisdictionem habet, alius autem sacerdos illos dumtaxat potest absolvere, qui suae iurisdictioni, commissione Pontificis, sunt subiecti. Et hoc quidem dedit hoc loco intelligere sanctus Thomas, dum dixit, quod quia minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet, ideo non potest sacerdos obsolvere, nisi eum in quem accipit potestatem. In his enim verbis vult, praeter potestatem ordinis, oportere esse in sacerdote absolvente potestatem etiam iurisdictionis in eum qui absolvi debet.

Nec obstat. quod poenitentia est sacramentum iudiciale voluntarium: quia licet sit voluntarium ex parte poenitentis, quantum ad hoc quod nullus eum invitum absolvere potest, non tamen voluntarium quantum ad hoc, quod possit sibi quem voluerit confessorem eligere a quo absolvatur.

Non obstat etiam, quod Papa absolvi potest ab eo cuius iurisdictioni non subditur: quia Papa nullius curae est particulariter commissus, omnes autem alii sunt eius curae commissi, et eius quibus ipse voluerit; ideo non est simile de Papa et de aliis hominibus.

Secundo attendendum est, quod ea quae hic dicuntur, sunt intelligenda extra casum necessitatis. Nam in necessitatis articulo, quando scilicet non adest copia proprii sacerdotis, et quis tenetur confiteri, ut in casu mortis, a quolibet sacerdote absolvi potest, secundum S. Thomam loco praeallegato: et hoc dicit S. Thomas in *4, Sent. dist. 20, q. 1, art. 1. q. 2, ad 1,* esse de voluntate Ecclesiae, quae acceptat ut quilibet sacerdos quemlibet in articulo mortis possit absolvere: nec tamen propter hoc mutatur minister poenitentiae, sed solum ab Ecclesia aliquo modo habet ut usum iurisdictionis in quemlibet in tali casu exercere possit, quem usum extra hunc casum non habet.

Vide de hac materia plenius apud Capreolum, *4, Sent. d. 19.*

« Qua ratione poenitentia sit sacramentum, et quomodo contritio, confessio, et satisfactio sint eius partes. »

Ultimo loco, quia in praecedentibus dictum est, poenitentiam et sacramentum esse, et habere partes enumeratas superius, ut completior habeatur hic huiusque rei notitia :

Primo, videndum est ex doctrina S. Thomae tam in Tertia parte, quam in IV Sent. quomodo poenitentia sit sacramentum :

Secundo, quomodo contritio, confessio,et satisfactio eius partes.

Ad evidentiam primi : — *Considerandum primo,* quod poenitentia *dupliciter* sumitur. *Uno modo*, ut est virtus, *alio modo*, ut est sacramentum. *Primo modo,* est habitus in voluntate existens, quo quis dolet de peccato cum emendationis proposito, cuius actus interior est contritio, exterior vero confessio et satisfactio. *Secundo modo*, est aliquod sensibile signum quod sanctitatem significat et efficit, primo ad remotionem actualis peccati ordinatum.

Considerandum secundo, quod cum in quolibet sacramento sint *tria:* scilicet id quod est *sacramentum tantum*, quod inquam est solummodo signum sanctitatis ; id quod est *res et sacramentum*, idest primus effectus sacramenti, qui est res causata a sensibili signo, et significat ultimum sacramenti effectum ; et id quod est *res tantum*, idest ultimus sacramenti effectus : in poenitentia, secundum sanctum Thomam, sacramentum tantum, est actus exterior tam per peccatorem poenitentem exercitus, quam per sacerdotem absolventem; res autem et sacramentum, est poenitentia interior peccatoris; res tantum, est remissio peccati.

Sed circa hoc, **difficile dubium** occurrit : — Non enim videtur posse poenitentia interior esse res et sacramentum sive primus effectus poenitentiae : — Tum 1) quia contritio quae est interior poenitentia, ponitur pars sacramenti poenitentiae ; pars autem sacramenti non potest esse primus eius effectus, alias idem esset causa et effectus : — Tum 2) quia poenitentia interior praecedit confessionem, et absolutionem ; effectus autem suam causam non praecedit.

Ad hanc difficultatem tollendam Capreolus in *22. dist., 1. art. q. 2, quarti Sent.,* sequens Petrum de Palude, ad hoc declinat, quod in sacramento poenitentiae oportet, secundum mentem S. Thomae, praeter poenitentiam interiorem ponere aliquem ornatum in anima, qui sit primus effectus sacramenti et dispositio ad gratiam per modum *actus primi;* et hunc dicit esse id quod S. Thomas gratiam sacramentalem vocat, id est, effectum proprium ad quem poenitentiae sacramentum est institutum praeter effectum communem omnibus sacramentis, qui est gratia ; dicitque hunc ornatum

prius natura effici et causari a sacramento poenitentiae, quam interior poenitentia sit effectus sacramenti; immo, quod forte habet aliquam causalitatem super ipsam quoad eius complementum.

Ad id autem quod inquit S. Thomas, poenitentiam interiorem esse rem et sacramentum, — dicit quod non intelligitur hoc quantum ad essentiam et productionem, ac inceptionem ipsius, sed quantum ad aliquod sui complementum, puta quantum ad eius intentionem aut formationem per gratiam et charitatem; aut quantum ad virtutem sanandi peccatum: unde pro illa duratione, quae praecedit absolutionem, non est res et sacramentum actu, sed tantum aptitudine.

Sed haec opinio, quantum ad hoc quod oporteat ponere aliquem ornatum praeter interiorem poenitentiam, qui sit pars sacramenti poenitentiae, quodque talis ornatus sit gratia quam S. Thomas sacramentalem vocat, non videtur mihi ad mentem S. Thomae esse. Quia, quum ubi ex proposito et particulariter de ipsa poenitentia loquitur, dicat poenitentiam interiorem esse id quod est res et sacramentum, ut patet *3. p. q. 84, art. 1, ad 3;* et *4. Sent. d. 22, q. 2, art. 1, quaestiunc. 2*, de nulloque alio tamquam de re et sacramento huiusmodi mentionem faciat; non videtur mihi ab hac sententia discedendum propter aliqua communiter ab ipso dicta, quae huic sententiae adversari videntur.

Expresse autem eius menti repugnare videtur, quod gratia sacramentalis sit talis ornatus, qui est dispositio ad gratiam. Nam apud ipsum, ut patet *4. Sent. d. 1, q. 1, art. 4, quaestiunc. 5*, gratia sacramentalis ponitur non dispositio ad gratiam, sed gratiae, secundum quod a sacramento causatur, effectus, sicut et dona et virtutes gratiae effectus sunt.

Non videtur quoque, etiam posito tali ornatu, quod ipse possit habere aliquam causalitatem super poenitentiam interiorem; quia sacramentum quantum ad omnem sui partem oportet praecedere primum sacramenti effectum, saltem natura, poenitentia autem interior aliquo modo est pars sacramenti poenitentiae, secundum etiam Capreolum. Ideo necesse est, ut natura talem ornatum praecedat.

Non obstat autem praedictis *primo*, quod sanctus Thomas *de Veritate, quaest. 27, art. 2*, inquit sacramenta pervenire ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiae gratum facientis, vel eius augmentum: — *Dicitur* enim, quod *duplex* est proprius effectus sacramenti. *Unus*, qui est primus et immediatus, qui dicitur res et sacramentum, et dicitur in aliquibus character: *Alius*, qui inter ultimos sacramenti effectus computatur, ad quem scilicet sacramentum est primo institutum: et uterque potest dici gratia sacramentalis, quia uterque habet habitudinem ad gratiam per sacramentum causatam: — Sed *differunt primo*, quia primus effectus est dispositio ad gratiam, et ipsam saltem ordine naturae antecedit, secundus autem, est effectus gratiae

secundum quod per sacramentum causatur: est enim effectus quidam consequens gratiam causatam per sacramentum ad reparandum aliquem defectum qui ex peccato incidit, et vocatur quandoque a sancto Thoma, divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem, qui scilicet est remotio alicuius defectus ex peccato derelicti. — *Differunt secundo*, quia primum effectum directe attingit sacramentum, secundum autem, sacramentum non attingit directe, sicut nec gratiam, sed tantum dispositive. Omnia enim sacramenta ad gratiam disponunt, sed secundum quod sunt diversa sacramenta, diversimode ad ipsam disponunt, idest secundum quod ex gratia alii et alii effectus contra defectus ex peccato incidentes proveniunt. — Dictum ergo sancti Thomae intelligitur de gratia sacramentali *primo modo*, non autem *secundo modo*, ut videtur Capreolus intelligere. Sed illa gratia sacramentalis non distinguitur in sacramento poenitentiae a poenitentia interiori, secundum quod est effectus sacramenti, sic enim se habet poenitentia interior ad sacramentum poenitentiae, sicut character in aliis sacramentis habentibus characterem.

Non obstat secundo, quod S. Thomas inquit, *4. Sent. dist. 27, q. 1, art. 3, quaestiunc. 2, ad 3,* adultos posse per baptismum gratiam suscipere in dormiendo propter habitualem dispositionem ex motu liberi arbitrii praecedente. — *Dicitur* enim *primo,* quod hoc dictum non est ad propositum: quia non loquimur hic de dispositione antecedente sacramentum, cuiusmodi est motus liberi arbitrii baptismi susceptionem praecedens, sed de dispositione ad gratiam per sacramentum producta, per cuius productionem dicitur sacramentum gratiam producere, quae in sacramento baptismi est character, non autem motus liberi arbitrii. — *Dicitur secundo,* quod illa habitualis dispositio ex actu liberi arbitrii praecedente, non est aliquid reale ex actu liberi arbitrii derelictum, sed dicit tantum quandam habitudinem rationis ad ipsum actum praecedentem. Ex hoc enim quod aliquis habuit talem actum in vigilia, est dispositus ad gratiam per baptismum suscipiendam in dormiendo.

Non obstat tertio, quod poenitentiae sacramentum in ficte accedente, recedente fictione habet effectum, secundum S. Thomam: hoc autem non videtur posse esse nisi aliquem effectum post se relinquat alium a motu liberi arbitrii. — *Dicitur* enim, quod *minor est falsa.* Licet enim in baptismo et aliis sacramentis in quibus character imprimitur, recedente fictione quis dicatur consequi effectum et fructum sacramenti, aliquo modo virtute sacramenti, inquantum ex sacramento relinquitur character, qui remoto impedimento est talis effectus causa dispositiva; in sacramento tamen poenitentiae non dicitur quis fructum absolutionis recedente fictione consequi, quia ex ipsa absolutione remaneat in ficto aliqua dispositio absoluta in qua virtus poenitentiae salvetur, sed quia fictio in sacramento poenitentiae existens, quae imperfectum dolorem de

peccato sive imperfectam dispositionem importat, tollitur per veram contritionem quae est dispositio ad remissionem peccatorum, qui est fructus natus ex sacramento poenitentiae consequi, et in homine qui fictus accessit, remanet habitudo rationis ad sacramentum susceptum. Unde ex eo quod quis sacramento confessionis se subiecit, accedente vera contritione consequitur, divina virtute agente, id ad quod sacramentum confessionis est ordinatum, et non tenetur amplius eadem peccata confiteri, sed tantum suam fictionem, quia prius verum suscepit sacramentum.

Potest etiam *dici,* et forte *melius,* quod licet ex sacramento poenitentiae remanserit in ficto aliqua dispositio per quam recedente fictione sacramenti effectum consequitur; illa tamen dispositio non est aliquid ab interiori poenitentia distinctum, sed est ipsa poenitentia facta aliquo modo perfectior per exterioris poenitentiae susceptionem; licet tantum perfectionem non sit consecuta ut esset ad effectum ultimum poenitentiae sufficiens. Dicitur autem illa dispositio remanere, actuali etiam dolore transeunte, eo modo quo in voluntate dicitur manere aliquid propositum habitualiter, postquam actus transit. Propterea, sustinendo quod per sacramentum poenitentiae non causetur in poenitente aliquid quod sit res et sacramentum ab interiori poenitentia distinctum, **solvendum** est **dubium** superius motum.

Ad cuius dissolutionem: — *Praemittendum* est *primo,* quod cum sacramentum rem aliquam sensibilem importet, quae est signum et causa sanctificationis, et materia in sacramento poenitentiae non sit aliqua corporalis materia, sed actus poenitentis; contritio non habet quod sit pars materialis et integralis sacramenti poenitentiae nisi ut aliquo sensibili signo manifestatur, secundum enim quod est in mente, solum est pars poenitentiae interioris, non autem poenitentiae exterioris quae est sacramentum.

Praemittendum secundo, quod licet in aliquibus sacramentis, sacramentum, secundum quod est in proposito, sit causa tantum eius effectus, qui dicitur res sive ultimus effectus sacramenti, non autem causa eius quod dicitur res et sacramentum, nisi cum actu exhibetur, ut patet in baptismo per quem non causatur character nisi cum actu exhibetur: in sacramento tamen poenitentiae, in quo non imprimitur aliqua indelebilis dispositio, et in quo ipsi actus humani sunt dispositio ad eius ultimum effectum, ipsum sacramentum non solum secundum quod actu exhibetur, sed etiam secundum quod est in proposito, effective, id quod est res et sacramentum causat: unde cum sit causa effectiva gratiae instrumentaliter, ex eo quod causat id quod est res et sacramentum, quod est dispositio ad gratiam, sequitur quod etiam secundum quod est in proposito tantum, est causa totius sui effectus.

Praemittendum tertio, quod differet poenitentiae sacramentum ab aliis sacramentis quantum ad materiam: quia ut dicitur *Quarto*

Sent. dist. 14. q. 1, art. 1, quaestiúnc. 1, ad 1, et *ad 2*, id quod est materiale in aliis, habet virtutem aliquam gratiae causativam, et per consequens causativam dispositionis ad gratiam quae est res et sacramentum: materiale autem in sacramento poenitentiae nullo modo est causativum gratiae efficienter, et consequenter neque eius quod est res et sacramentum, sed tantum id quod est formale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clavium facta. Et si aliquando inquit S. Thomas, ex vi actuum poenitentis causari peccatorum remissionem, ut ait *3. p. q. 86, art. 6*, intelligitur non secundum se, sed ut ex ipsis et eo quod est formale, fit unum: ex eo enim quod actus poenitentis ordinem habent ad claves Ecclesiae quae remissionem peccatorum efficiunt, possint dici et ipsi eam remissionem aliquo modo causare, inquantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causativam habet. Unde S. Thomas, *de Verit. q. 28, art. 8, ad 2,* inquit quod contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramento poenitentiae. Addit quoque, quod ex hoc non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo, sed virtus clavis.

Praemittendum quarto, quod poenitentia interior *dupliciter* considerari potest, ut dicitur in *Quarto Sent. d. 14, q. 2, art. 1. Uno modo*, ut est quidam actus virtutis, proveniens scilicet ab habitu poenitentiae, quae est virtus. *Alio modo,* ut est actus operans ad sanationem peccati, quae est ultima res sacramenti poenitentiae: *primo modo* non consideratur ut aliquid ad poenitentiae sacramentum pertinens, sed bene *secundo modo*.

Istis praemissis: — *Dicitur* **ad dubium** *primo,* quod contritio et poenitentia interior est effectus sacramenti poenitentiae exterioris, tamquam id quod est res et sacramentum, secundum quod habet efficaciam sanandi peccatum, non autem inquantum est actus virtutis. Hanc autem efficaciam sanandi intelligo non per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis; quod patet, quia S. Thomas in loco praeallegato, in secunda ratione in oppositum vult, quod idcirco poenitentia interior est res poenitentiae exterioris, quia immediate causat remissionem peccatorum, quae est poenitentiae exterioris ultima res, et dat exemplum de charactere. Constat autem quod character non causat immediate ultimam rem sacramenti, secundum ipsum, per modum efficientis, sed tantum per modum dispositionis. Ideo, etc.

Dicitur secundo, quod hanc efficaciam a poenitentia exteriori actu exhibita, aliquando quidem habet simpliciter, sicut cum aliquis ad confessionem accedit non plene contritus: tunc enim, nisi quis ponat obicem, virtute clavium causatur plena contritio, quae est sufficiens dispositio ad sanationem peccati. Aliquando autem

habet non simpliciter, sed secundum quandam ipsius intensionem, sicut cum quis plene contritus ad confessionem accedit : tunc enim, cum actu poenitentia exterior, sive absolutio exhibetur, intenditur ipsa contritio, et fit perfectior dispositio ad sanationem peccati, propter quod augetur gratia, et fit perfectior sanatio.

Cum autem *instatur primo*, quia contritio est pars poenitentiae: idem autem non potest esse effectus et causa.

Dicitur primo, quod contritio non est effectus suiipsius, sed eius quod est formale in poenitentia exteriori, scilicet virtutis clavium, et absolutionis ; quia, ut dictum est, pars materialis huius sacramenti non est secundum se causa gratiae. Non est autem inconveniens, id quod est formale in hoc sacramento, esse causam alicuius partis materialis, quantum ad aliquam eius perfectionem.

Dicitur secundo, quod etiam si admittatur aliquo modo ex unione ad claves, materiam huius sacramenti esse causam gratiae, non est inconveniens idem esse causam suiipsius secundum diversa esse, et secundum diversas rationes : sic autem contritio causa sui ipsius dicetur esse. Nam ipsa secundum quod est aliquo sensibili signo manifestata, aut secundum quod est in proposito talis manifestationis, est causa sui, ut habet esse interius, non quidem quantum ad sui essentiam, sed ut est sanativa peccati per modum dispositionis completae. Nam voluntas dolens de peccato, habens propositum confitendi, et huiusmodi dolorem manifestandi sacerdoti per aliquod sensibile signum, perfectum dolorem habet et sufficientem ad sanationem peccati, quod non esset, nisi tali proposito esset coniuncta. Similiter, hunc dolorem augent, et perficiunt ipsa actualis confessio, et alia signa sensibilia contritionis significativa, adiuncta sacerdotis absolutione.

Cum etiam *instatur*, quia contritio praecedit confessionem, et absolutionem : — *Dicitur*, quod licet aliquo modo possit praecedere confessionem, et absolutionem, non tamen ut est sanativa peccati; hanc enim virtutem non habet, nisi confessio, et absolutio, saltem in proposito et desiderio habeatur. Unde si accipiatur contritio secundum quod est effectus poenitentiae exterioris in proposito existentis, sic non praecedit sacramentum poenitentiae, sed est posterior natura, cum virtute sanandi peccatum ab illo proposito habeat. Si etiam accipiatur secundum quod est effectus poenitentiae secundum quod actu exterius exhibetur, sic etiam non praecedit ipsum sacramentum, sed ipsum naturaliter sequitur, cum ab eo illam virtutem habeat aut simpliciter, aut quantum ad eius intensionem : unde poenitentia interior nullo modo praecedit poenitentiam exteriorem secundum quod est eius effectus.

Ad evidentiam secundi : — *Considerandum primo*, quod poenitentia est quoddam totum *essentiale*, et quoddam totum *integrale,* quemadmodum homo. Inquantum enim est totum *essentiale*

partes eius sunt materia et forma: inquantum vero est totum *integrale,* partes eius sunt partes materiae. Pars ergo *essentialis* ipsius, ex parte materiae se tenens, sunt actus poenitentis; pars vero se tenens ex parte formae est absolutio sacerdotis potestatem clavium habentis; sed partes *integrales* ipsius sunt contritio, confessio, et satisfactio. Unde istae partes simul sumptae, comparatae ad totum sacramentum compositum ex materia et forma, possunt dici pars essentialis poenitentiae: comparatae autem ad ipsam totam materiam possunt dici partes materiales eius, et partes integrales; sicut partes corporis humani comparatae ad totum compositum ex anima et corpore, sunt eius pars essentialis, comparatae vero ad solum corpus hominis dicuntur partes eius materiales et integrales. Cum ergo contritio, confessio, et satisfactio dicuntur partes poenitentiae sacramenti, intelligitur, quod sunt partes eius materiales et integrales. Unde isti actus sunt quidem actus poenitentiae virtutis: non autem eius materia: poenitentiae autem quae est sacramentum, sunt materia et partes materiales.

Considerandum secundo, quod quia actus poenitentis, qui sunt materia poenitentiae non sunt omnes simul, sed sibi invicem succedunt; poenitentia inquantum est quoddam totum integrale, non est totum permanens, sed successivum. Ideo, non oportet quod posita una parte poenitentiae ponantur omnes eius partes, licet ad existentiam cuiuslibet partis dicatur aliquo modo ipsa poenitentia esse. Nam in successivis dicitur totum esse, quando aliqua eius pars est in actu.

Advertendum, quod hoc sacramentum non est absolute de necessitate salutis, sed est necessarium supposito peccato, contra quod est institutum.

CAPUT LXXIII

DE SACRAMENTO EXTREMÆ UNCTIONIS

Postquam determinavit S. Thomas de sacramento poenitentiae, consequenter de sacramento extremae unctionis determinat.

Et ponit *decem conclusiones*, quarum

Prima est : **Sacramentum extremae unctionis convenienter est institutum.**

Probatur: Ex infirmitate animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante, quae licet interdum utilis sit ad animae sanitatem, prout eam qui sustinet patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur : Ergo conveniens fuit ut aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam sanetur infirmitas corporalis, cum expedit ad salutem. Ergo convenienter extrema unctio est instituta. — Probatur *prima consequentia:* quia corpus est animae instrumentum, instrumentum autem cum sit ad usum principalis agentis, necesse est talem esse eius dispositionem, ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur, in naturali scilicet generatione, secundum quod congruit animae. — *Secunda* vero probatur; quia ad illam sanationem ordinatum est extremae unctionis sacramentum, ut patet Iacobi V, 14-15: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum.*

Advertendum circa antecedens *primo,* quod infirmitas corporis non est nata naturaliter ex actuali peccato consequi, sed tamen aliquando divina dispositione consequitur, dum Deus hominem propter eius peccata in aegritudinem inducit, aut ut sic pro peccato satisfaciat, aut ut per aegritudinem relevetur a peccato, aut propter aliquid huiusmodi. Propterea, inquit S. Thomas, quod ex infirmitate animae interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante.

Advertendum secundo, cum dicitur in litera: *infirmitatem hominis quandoque ei in poenam satisfactoriam computari;* quod flagella, quibus homo pro peccatis affligitur a Deo, fiunt aliquo modo ipsius hominis patientis, inquantum ea ad purgationem peccatorum Deus acceptat; habent autem sic rationem satisfactionis, quia quando recompensatio offensae fit ad ipso qui offendit, per aliquid sui, talis recompensatio rationem satisfactionis habet.

De hoc vide *4. Sent. quaestiuncula secunda, dist. 15, quaest. 1, art. 4.*

Si dicatur, hoc sacramentum esse inefficax, et inutile, quia quandoque infirmi quibus confertur non ex toto liberantur.

Respondet S. Thomas, et *dicit primo,* quod hoc non praeiudicat virtuti sacramenti; quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, ad spiritualem salutem non est utile. Supple: hoc autem sacramentum ordinatur ad corporalem salutem tunc inducendam, quando hoc ad spiritualem salutem confert.

Dicit secundo, quod non etiam inutiliter sumitur, quamvis corporalis sanitas non sequatur: — Tum 1) quia cum ordinetur contra corporis infirmitatem, inquantum consequitur ex peccato, manifestum est, quod contra alias sequelas peccati ordinatur, quae sunt pronitas ad malum, et difficultas ad bonum; et tanto magis, quanto sunt propinquiores peccato, quam corporalis infirmitas. Quia enim homo propter negligentiam, aut alia huiusmodi, praedictos defectus in se perfecte per satisfactionem non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ne per aliquid in exitu animae a corpore a perceptione gloriae impediatur. Ideo Apostolus Iacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus* (Iac. V, 15). — Tum 2) quia et contingit hominem omnium peccatorum quae commisit, notitiam vel memoriam non habere, ut possit per poenitentiam singula expurgare; et sunt quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari. Ideo addidit Apostolus, quod *si in peccatis sit, remittetur ei* (Iac. V. 15). — Ex quibus infert S. Thomas, manifestum esse, quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, tum ex effectu, quia videlicet per ipsum homo quoad perceptionem gloriae praeparatur; tum ex nomine, quia videlicet extrema unctio nuncupatur.

Circa id quod dictum est, *hoc sacramentum ad salutem corporis ordinatum esse*, advertendum ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist. 23, q. 1, art. 2, quaestiunc. 2,* quod hoc intelligitur *secundario*, non autem *primo.* Ordinatur enim primo ad animae sanitatem inducendam, secundario vero ad sanitatem corporis secundum quod animae saluti est utile, non quidem inducendam

ex naturali proprietate materiae huius sacramenti, sed ex divina virtute.

Considerandum secundo, quod idcirco non semper sequitur sanitas corporalis ex hoc sacramento, quia virtus operans numquam inducit secundarium effectum, nisi secundum quod ad principalem effectum expedit. Tunc vero semper inducit, quando expedit. Non autem expedit semper salus corporis ad animae salutem. Ideo bene S. Thomas hac ratione probat, non praeiudicare virtuti huius sacramenti, quod aliquando plena salus corporis non sequatur, quia aliquando non est utile ad spiritualem salutem.

Circa *effectus spirituales huius sacramenti,* quos hic tangit S. Thomas: — *Considerandum* est *primo* ex doctrina ipsius, articulo praeallegato, *quaest. 1,* quod licet sacramentum extremae unctionis tollat haec *tria,* scilicet *reliquias,* sive sequelas peccati, *culpam* tam mortalium, quam venialium, et *reatum;* non sunt tamen omnia ista aequaliter huius sacramenti effectus, sed principalis effectus eius, ad quem scilicet primo et principaliter est institutum, est remissio peccatorum quoad eorum reliquias, quae sunt debilitas, et ineptitudo quaedam ad fugam mali, et ad prosecutionem boni: remissio autem peccatorum quoad culpam, et quoad reatum sunt eius effectus ex consequenti: inquantum enim per hoc sacramentum datur robur quod gratia facit, quae secum peccatum non compatitur; ex consequenti, si invenit peccatum aliquod quoad culpam, tollit ipsum: unde non semper removet culpam, sed tantum quando ipsam invenit: similiter, ad remotionem huiusmodi debilitatis, sive reliquiarum peccati, sequitur liberatio a reatu: ideo et liberatio a reatu est eius secundarius effectus.

Considerandum secundo, quod ista debilitas animae, et ineptitudo ad actus gratiae, et gloriae ex peccato derelicta; dicitur per extremam unctionem removeri, inquantum per ipsam causatur quaedam interior devotio, scilicet habitualis, quae est spiritualis unctio, et est dispositio ad gratiam, et ad effectum ad quem principaliter est institutum. Unde talis interior devotio est *res et sacramentum:* robur autem contra hanc debilitatem, consequens gratiam secundum quod ex huius sacramenti susceptione causatur, est *res sacramenti;* quod robur nihil aliud est quam quaedam dispositio et praeparatio animae ad actus gloriae, ad quos prius quodammodo contrarie ex pronitate ad malum erat inepta, quae ineptitudo ex peccato causata est, et etiam remoto peccato quoad culpam, remanet, licet aliqualiter debilitata.

Sed circa praedicta **duplex** occurrit **dubium:**

Primum est: Quia non videtur per extremae unctionis sacramentum removeri posse culpam. Cum enim culpa actualis

non removeatur nisi per poenitentiam; si is qui extremam unctionem recipit, poenitentiae suscepit sacramentum, non est amplius in eo culpa, et sic per extremam unctionem nulla culpa deletur. Si autem sacramentum poenitentiae non suscepit, sibi non remittitur culpa; et sic etiam sequitur quod culpa per extremam unctionem non dimittitur; aut oportet dicere quod poenitentiae sacramentum non est necessarium peccantibus, sed sufficit extrema unctio.

Secundum est: Quia videtur velle S. Thomas hoc loco, ab omni reatu poenae temporalis per hoc sacramentum hominem liberari: cum dicat hac ratione ipsum a reatu liberari, ut nihil sit in ipso quod eum in exitu animae a corpore, possit a perceptione gloriae impedire. Ex hoc autem sequitur, quod ille qui suscepto hoc sacramento decedit, ad nullam satisfactionem teneatur post mortem, sed statim evolet ad gloriam; et sic non oportebit pro eo fieri suffragia, aut orationes; quod non videtur esse secundum Ecclesiae intentionem.

Ad primum horum dicitur, ex doctrina S. Thomae, loco allegato, quod sic intelligitur dimitti culpa per extremam unctionem, quod tamen adsit poenitentia in proposito ipsam extremam unctionem suscipientis, quando ipsam exteriorem poenitentiam suscipere non potest. Tunc enim ex hoc sacramento simul cum proposito et desiderio confessionis confertur gratia, per quam culpa remittitur; et sic non sequitur, quod poenitentiae sacramentum sit superfluum.

Attendendum autem, quum vult S. Thomas per hoc sacramentum emundari hominem a peccatis quae in memoria non habet; quod hoc intelligendum est, quando talia peccata prius per poenitentiam non sunt dimissa, puta quia homo non est usus debita diligentia ad recolendum ea. Tunc enim homo in extremo positus, si adsit generalis dolor eorum, quorum per incuriam fuit oblitus, per hoc sacramentum ab omnibus emundatur.

Ad secundum, *dicitur primo,* ut videtur de mente S. Thomae artic. praeallegato, *ad secundum,* quod non remittitur semper totaliter reatus poenae temporalis, ita quod post mortem homo ad nullam satisfactionem teneatur, sed tunc tantum quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum quando in suscipiente est conveniens dispositio. — *Dicitur secundo,* quod semper aliquo modo remittitur reatus inquantum remota debilitate, quae erat ex peccato, fit levior poena. Eandem enim poenam levius, inquit S. Thomas, portat fortis, quam debilis.

Secunda conclusio est: **Hoc sacramentum non quibuscunque infirmantibus est exhibendum, sed iis tantum qui ex infirmitat evidentur morti appropinquare.** — Hanc

conclusionem non probat S. Thomas, sed eam ex praemissis manifestam relinquit. Si enim est ultimum sacramentum, quo homo ad percipiendam gloriam praeparatur, manifestum est quod dari non debet, nisi ex hac vita ad gloriam exituris.

Advertendum, secundum doctrinam S. Thomae, quod licet in qualibet aegritudine possit dari hoc sacramentum, si genera pensentur aegritudinum, quia quaelibet infirmitas augmentata mortem potest inducere; non tamen debet in quolibet statu aegritudinis dari, sed tantum cum quis ex aegritudine est in mortis periculo. Ideo cum dicitur hic, quod non est exhibendum hoc sacramentum quibuscumque infirmantibus, non est hoc referendum ad genera infirmitatum, sed ad earum modum et statum.

Tertia conclusio est: **Potest iterari hoc sacramentum, cum homo qui convaluit, ad similem statum propinquitatis ad mortem devenerit.**

Probatur: Quia quod aliqua sacramenta non reiterentur est, quia unctio eorum, aut ablutio ad consecrandum ordinatur. Consecratio enim semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Unctio autem huius sacramenti non ordinatur ad consecrandum, sed est mediciua ad sanandum ordinata, quae toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur: Ergo etc.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, quod sacramentum habens perpetuum effectum iterari non debet, quia sibi fieret iniuria, ex eo quod ostenderetur illud non fuisse efficax ad effectum inducendum: propterea bene arguitur hic, sacramentum quod ad consecrandum ordinatur, non debere iterari, quia consecratio semper manet quandiu res consecrata durat.

Quarta conclusio est: **Hoc sacramentum non debet dari propinquis morti absque infirmitate, puta damnatis ad mortem.**

Probatur: Exhibetur hoc sacramentum sub specie corporalis medicinae, quod patet: — Tum quia oportet in sacramentis significationem servari: — Tum quia materia eius est oleum, quod habet efficaciam ad sanandum corporaliter, mitigando dolores, sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti, in quo fit spiritualis ablutio: corporalis autem medicina non competit, nisi corporaliter infirmanti: Ergo etc.

Advertendum illam propositionem: *Oportet in sacramentis significationem servari;* sic debere intelligi, quod oportet sacramentum sic disponi, ut per ipsum significetur id quod efficitur, sicut per ablutionem aquae significatur animae ablutio a peccato. Unde, cum extrema unctio ad sanationem animae ordinetur, ex hoc optime

sequitur, quod ipsa tamquam medicina quaedam corporis exhibeatur infirmo. Sic enim suscipiens sacramentum significatur, ut curatione indigens.

Advertendum etiam, quod confirmatio adducta ex hoc, quod oleum est materia huius sacramenti, non ponitur tamquam necessario propositum concludens, sed tamquam aliqualis persuasio, cum aliis concurrentibus. Non enim hoc est signum adaequatum, quod aliquod sacramentum adhibeatur sub specie corporalis medicinae, quia oleum sit eius materia, cum etiam in confirmatione oleum sit eius materia, et tamen confirmatio non exhibeatur sub specie medicinae corporalis.

Quarta conclusio est: **Haec unctio adhibetur convenienter instrumentis sensuum, et manibus, ac pedibus quibus opera peccati exercentur, atque etiam, secundum aliquorum consuetudinem, renibus in quibus vis libidinis viget.**

Probatur: Haec unctio illis partibus adhibetur convenienter, ex quibus infirmitas peccati procedit. Nam et medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem: Sed praedicta sunt talia: Ergo etc.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, in *4. Sent. dist. 23, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 2*, quod ista unctio ab omnibus fit in organis quinque sensuum, scilicet in oculis, naribus, ore, auribus, et manibus, quasi ista sint de necessitate sacramenti, quia ista organa sunt principium cognitionis, et per consequens prima origo peccati: a quibusdam autem uunguntur renes propter vim appetitivam concupiscibilem ibi vigentem, pedes autem propter motivam virtutem, cuius sunt principalius instrumentum. Sed licet istud quandam habeat rationem, non tamen videtur esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiva et motiva non sunt prima principia, et prima radix peccati, unde quidam non servant unctiones renum, et pedum: quidam autem unctionem pedum servant, non autem renum. Convenientius tamen pedibus unctio exhibetur, sicut et manibus, quia ipsis opera peccati exercentur.

Sexta conclusio est: **In hoc sacramento gratia confertur.**

Probatur: Per hoc sacramentum peccata dimittuntur: Ergo in eo confertur gratia. — Probatur *consequentia:* quia peccatum non dimittitur, nisi per gratiam.

Septima conclusio est: **Conferre hoc sacramentum pertinet solum ad sacerdotes.**

Probatur: Quia exhibere ea in quibus gratia illuminans

mentem confertur, solum ad sacerdotes pertinet, quorum ordo est illuminativus, secundum Dionysium (*De Eccl. Hier. cap. 6*).

Octava conclusio est: **Non requiritur ad hoc sacramentum conferendum Episcopus.**

Probatur: Quia per ipsum non confertur existentia status, sicut in illis quorum minister est Episcopus.

Sed *videtur* quod ista ratio non concludat. Nam per confirmationem non ponitur quis in status existentia cum omnibus exhibeatur, et tamen per Episcopum confertur; ergo etc.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist.* 7, *q. 2, art. 1, ad primum,* quod falsum est per sacramentum confirmationis non poni hominem in quadam existentia status super alios fideles: datur enim ad persistendum fortiter in pugna, qua quis nomen Christi impugnat; cui pugnae non omnes exponuntur, sed solum confirmati.

Cum *arguitur contra,* quia omnibus confertur: — *Dicitur,* quod utique omnibus confertur, quia ponit supra communem statum. quantum ad confessionem fidei; quae existentia omnibus membris Ecclesiae competit, secundum quod sunt confirmati: sed per hoc non tollitur quin confirmati habeant status existentiam supra non confirmatos.

Si *instetur,* quia S. Thomas in *4. Sent.* arguit, non constitui hominem per extremam unctionem in statu perfectionis supra alios, quia omnibus datur:

Respondetur, quod illa ratio intelligenda est sic, quia omnibus datur absque alicuius characteris impressione, ut ibidem haberi potest ex responsione *ad primum.*

Nona conclusio est: **Competit huic sacramento, quod multi sacerdotes intersint.**

Probatur: Quia perfectae curationis habet effectum, et in eo confertur copia gratiae, ad quem effectum inducendum convenit ut oratio totius Ecclesiae coadiuvet.

Confirmatur auctoritate Iacobi: *Inducat presbyteros Ecclesiae.... et oratio fidei sanabit infirmum* (Iac. V, 14-15).

Addit autem S. Thomas, quod tamen, si unus solus presbyter adsit, intelligitur perficere hoc sacramentum in virtute Ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit.

Decima conclusio est: **Impeditur huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis.**

Probatur: Quia ita contingit in aliis sacramentis.

Advertendum, quod hoc sacramentum non est absolute necessarium, sed tantum ad bene esse. Perficit enim poenitentiam, inquantum per ipsum peccati reliquiae removentur.

CAPUT LXXIV

DE SACRAMENTO ORDINIS.

Postquam determinavit S. Thomas de sacramento extremae unctionis; consequenter de sacramento Ordinis determinat.

Circa hoc autem *tria* facit: *Primo,* determinat de ipso ordinis sacramento. *Secundo,* de ordinum distinctione, Cap. sequenti. *Tertio*, de ministro sacramentorum cui potestas ordinis confertur, Cap. 77.

Quantum ad primum, ponit *sex conclusiones,* quarum

Prima est: **Necesse est praedictorum sacramentorum dispensationem fieri per homines visibiles spiritualem virtutem habentes.**

Probatur primo sic: In omnibus praedictis sacramentis spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia omnis actio debet esse proportionata agenti.

Secundo. Ista sacramentorum dispensatio Angelis non competit, sed tantum hominibus visibili carne indutis: Ergo etc. — Probatur *antecedens* dupliciter; *primo* auctoritate Apostoli ad Hebraeos V, 1, dicentis: *Omnis Pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

Tertio sic (1): Dispensatores sacramentorum oportet esse ministros Christi: Ergo oportet illos esse Christo conformes: Ergo oportet illos homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem, de qua dicit Apostolus

(1) Tertia haec probatio conclusionis, est etiam secunda probatio *antecedentis* praemissae rationis; ideoque Ferrariensis dicit quod antecedens illud probatur dupliciter.

II. ad Cor. XIII, 10, quod *potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem.*

Antecedens probatur *primo* sic: Sacramentorum institutio et virtus a Christo initium habet. Nam secundum Apostolum ad Ephesios V, 25 (1), baptismi instituit sacramentum; ipse etiam sacramentum sui corporis et sanguinis in coena dedit, et frequentandum instituit, quae principalia sunt sacramenta: Ergo necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent, quia corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus: Ergo tales dispensatores sunt ministri eius. — *Secundo* auctoritate Apostoli dicentis, I. ad Cor. IV, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* — *Tertio*, quia discipulis et consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, cum dixit: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. XXII, 19); et tribuit potestatem remittendi peccata, iuxta illud Ioann. XX, 23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* et docendi, ac baptizandi iniunxit officium: Matth. XXVIII, 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.*

Prima vero *consequentia* probatur; quia minister comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens, cum moveatur imperio domini ad aliquid exequendum, sicut instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum: oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. — *Secunda* quoque *consequentia* probatur [quoad illationem totius *consequentis;* quia Christus ut Dominus operatus est auctoritate et virtute propria nostram salutem, inquantum fuit Deus et homo, ut secundum unum ad nostram redemptionem pateretur, secundum alterum passio eius nobis fieret salutaris. — Quo vero ad illationem *secundae partis consequentis* probatur; quia instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

Circa istius rationis *antecedens,* considerandum est ex doctrina S. Thomae *3. p. q. 64, art. 7*: et *4. Sent. dist. 5, q. 2, art. 3, quaestiunc. 2*, quod sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligavit, ita nec potestatem dispensandi sacramenta alligavit aliquibus ministris. Unde sicut hanc potestatem hominibus dedit, ita eam posset et Angelis dare, sed licet non sit impossibile Angelos esse sacramentorum dispensatores, divinitus sibi potestate concessa, hoc tamen non congruit, sed magis ut per homines haec dispensatio fiat, ut patet ratione inducta. Unde non dixit S. Thomas, quod dispensatio sacramentorum non sit Angelis possibilis, ita quod illis

(1) *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae.* (Ad Ephes. ib.)

non competit, idest, non congruit eorum naturae, sed bene hominibus congruit.

Secunda conclusio est: **Sic data fuit discipulis Christi huiusmodi spiritualis potestas, ut per eos deveniret ad alios.**

Probatur: Data est haec potestas, secundum Apostoli dictum, ad Ecclesiae *aedificationem* (II Cor. XXIII, 10). Ergo eam oportet tandiu perpetuari, quandiu necesse est aedificari Ecclesiam. Sed hoc necesse est post mortem discipulorum usque ad saeculi finem: Ergo etc.

Confirmatur, quia Dominus discipulis in persona aliorum fidelium loquebatur; ut patet Marc. XIII, 37: *Quod vobis dico, omnibus dico*; et Matt. XXVIII, 20: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi.*

Tertia conclusio est: **In collatione huiusmodi spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum.**

Probatur: Oportuit ut haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur, quae sunt certae formae verborum, determinati actus, ut impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis, vel alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quandocumque aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. — *Antecedens* vero probatur: quia haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur. Spirituales autem effectus a Christo in nos derivati sub quibusdam signis sensibilibus explentur, ut ex supradictis patet.

Quarta conclusio est: **In hoc sacramento confertur gratia sicut in aliis sacramentis.**

Probatur: Administratio sacramentorum ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia ad divinam liberalitatem pertinet, ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae in *4. Sent. dist. 24, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, ad tertium,* quod alio modo praesupponitur gratia in eo qui ad ordines accedit, et alio modo per sacramentum ordinis causatur. Praeexigitur enim gratia sufficiens ad hoc ut quis digne in plebe Christi connumeretur: confertur autem in susceptione ordinis amplius gratiae munus per quod ad maiora reddatur idoneus.

Quinta conclusio est: **Potestas ordinis consideratur praecipue secundum comparationem ad sacramentum Eucharistiae, idest principaliter attenditur circa corpus Christi conficiendum.**

Probatur: Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur: Ergo praecipue ordinatur ad id quod est perfectissimum et consummativum omnium aliorum, quia unumquodque denominatur a fine: Sed sacramentum Eucharistiae est huiusmodi: Ergo etc.

Sexta conclusio est: **Necesse est ut potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum, quae ad hoc ordinantur, cuiusmodi sunt baptismus, et poenitentia.**

Probatur: Eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare, ut patet in virtute ignis. Sed potestas ordinis ad hoc se extendit, ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat: Ergo oportet, ut eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat, et congruos ad huius sacramenti perceptionem: Sed ad hoc fidelis redditur aptus et congruus per hoc quod est a peccato immunis, cum aliter non possit Christo spiritualiter uniri: Ergo etc.

Confirmatur, quia Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit hanc potestatem intellectam per claves promissas Petro (Matth. XVI, 19). Nam coelum unicuique aperitur et clauditur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur; cuius signum est, quod usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis.

Attendendum, quod ut dictum est supra, de mente S. Thomae, potestas conficiendi sacramentum corporis Christi, et potestas remittendi peccata, non sunt duae potestates essentialiter distinctae, sed tantum ratione, in ordine ad diversos actus; ideo si sacramentum ordinis in tali potestate consistit, non sequitur, quod sacerdotium sit duo ordines, ut arguit Scotus in *4. Sent. dist. 24,* sed fortassis illud sequeretur, si illae potestates essent essentialiter distinctae.

Advertendum autem, quod hoc sacramentum non est quidem necessitatis respectu huius, aut illius singularis hominis, est tamen Ecclesiae necessarium ut sit in ea aliquis gubernator.

CAPUT LXXV

DE DISTINCTIONE ORDINUM.

Ostenso, quod convenienter est in Ecclesia sacramentum ordinis institutum; consequenter S. Thomas de ordinum distinctione determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* determinat de ipsis sacris ordinibus. *Secundo,* de episcopali potestate, per quam ipsi ordines dispensantur, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit *duas conclusiones.*

Prima est: **Oportet esse in Ecclesia ordinem sacerdotalem, et alios ei ministrantium ordines.**

Prima pars probatur: Potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum, ac fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum: Ergo oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis.

Secunda vero **pars probatur:** Quia potestas, quae ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. — *Declaratur* in artibus. (1)

Secunda conclusio est: **Convenienter ordines ministrantium tam infimi, quam superiores sunt instituti.**

(1) « Arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam: et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificiati finis: et ulterius quae ordinatur ad anteriorem finem, deservit illi ad quam pertinet ultimus finis: sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae, et haec gubernatoriae: quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicuius huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. »

Declaratur: Quia cum sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationem corporis Christi, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant, vel in utroque, vel in altero tantum; et tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini in pluribus deservit, vel in aliquo digniori. — Infimi igitur solum in populi praeparatione illi deserviunt: *Ostiarii* videlicet, arcendo infideles a coetu fidelium; *Lectores* instruendo catechumenos, idest, eos qui instruuntur de fidei rudimentis: *Exorcistae,* idest adiuratores, purgando eos, qui iam instructi sunt, si aliqualiter a daemone a perceptione sacramentorum impediuntur. — Superiores autem illi deserviunt, et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti: *Acolythi* quidem habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur: *Subdiaconi* super vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae; *Diaconi* vero super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus.

Ex quibus infertur, quod ordo Sacerdotum, Diaconorum, et Subdiaconorum, sacri ordines dicuntur, quia videlicet accipiunt ministerium circa sacra. — Additur quoque, quod superiores ordines sacerdotali deserviunt etiam in praeparatione populi, cuius signum est, quod Diaconibus committitur evangelica doctrina, Subdiaconibus apostolica, Acolythis, ut exhibeant circa utrumque quod ad solemnitatem pertinet doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

Attendendum primo, secundum doctrinam S. Thomae in *4. Sent. dist. 24, q. 2, art.* 1, *ad 2,* quod ista divisio ordinum non est divisio alicuius totius integralis, aut universalis, sed est divisio totius *potestativi,* cuius natura est, quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam et hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio: in aliis autem est quaedam ordinis participatio. Non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio et nomen sacramenti ordinis, inferioribus ordinibus non conveniat, sed tantum quaedam participatio eius; sed quia perfecta potestas ordinis est in sacerdotio tantum, inquantum continet virtualiter omnem potestatem, etiam ad inferiores ordines pertinentem; in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota et perfecta ordinis potestas, sed quaedam eius pars.

Attendendum secundo, quod ordo potest dici sacer *dupliciter*: *Uno modo* secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum. *Alio modo,* ratione materiae, circa quam habet aliquem actum, et sic dictum est esse tres tantum ordines sacros.

Caetera quae ad hanc materiam pertinent, copiosissime declarat S. Thomas loco praeallegato.

Sed circa praedicta, **dubia** quaedam oriuntur a **Durando** tacta.

Primum est: Quia videtur quod ista quae dicuntur inferiores ordines, non debeant inter sacramenta computari. Nam quando plures actiones ordinantur ad unum spiritualem effectum, ita quod una attingit illum, aliae vero solum disponunt; illa sola, quae principaliter attingit, est sacramentum; caeterae vero sunt sacramentalia tantum, ut patet de catechismo, et exorcismo respectu ablutionis baptismalis: sed ita est in istis actionibus ordinum: ergo etc.

Secundum est: Quia non videtur quod aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum; nam ut superius dicebatur, potestas ordinis ut est sacramentum, est ad conficiendum, vel conferendum sacramenta: sed in ordinibus inferioribus non confertur aliqua huiusmodi potestas, ut patet: ergo etc.

Confirmatur, quia in ipsis non confertur potestas ordinato, per quam aliquid possit facere quod prius non poterat, ut accidit in collatione sacerdotii, sed solum per quam licite potest quod prius non licebat.

Ad primum horum: — *Dicitur primo,* quod utique unumquodque illorum quae prius enumerata sunt, est sacramentum, licet sit imperfectum in comparatione ad ordinem sacerdotii, ad quem ordinatur. — *Dicitur secundo,* ex *4. Sent. dist. 24,* quod assumptum fortassis est verum de actionibus ordinatis ab Ecclesia ad principalem actionem institutam a Christo, praesertim quando illae super eodem supposito fiunt: non est autem verum de actionibus ordinatis a Christo super diversis suppositis, et cum diversis formis, sicut de actionibus ordinum inferiorum, quarum quaelibet ex opere operato habet proprium effectum, licet illi non sint per se primo intenti, sed ad Eucharistiam tanquam ad effectum principalem sint ordinati.

Ad secundum dubium dicitur, quod quilibet illorum ordinum dicitur proprie ordinis sacramentum. Convenit enim sibi diffinitio ordinis posita a Magistro in *24. dist. 4. Sent.* ubi dicitur quod ordo est *signaculum quoddam Ecclesiae per quod spiritualis potestas traditur ordinato.* Patet enim discurrendo per singulos ordines, iuxta ea quae hoc loco dicit S. Thomas, quod haec diffinitio illis omnibus competit.

Cum autem *instatur primo,* quia potestas huius sacramenti est ad conficiendum, vel ministrandum sacramentum: — *Dicitur,* quod hoc intelligitur mediate, vel immediate, sive quod est ad conficiendum sacramentum, aut ad praeparandum, vel ministrandum aliquid ad hoc ordinatum, et hoc convenit cuilibet ordini.

Cum *instatur secundo*, quia per istos ordines non confertur ordinato, quod aliquid possit quod prius non poterat: — *Dicitur* quod non requiritur ad rationem sacramenti ordinis, ut per ipsum conferatur potestas ad faciendum aliquid quod prius facere nullo modo poterat; sed sufficit, ut videtur velle S. Thomas, *4. Sent. dist. 24, q. 2, art. 2, ad 9*, quod per potestatem collatam possit agere licite, aut ex officio, quod prius non poterat licite, aut ex officio facere.

Hoc autem *postremo attendendum*, quod omnes septem ordines possunt dici aliquo modo septem sacramenta, scilicet *materialiter*, inquantum unicuique illorum convenit ratio sacramenti; et possunt dici unum sacramentum *formaliter* scilicet et completive, inquantum omnia ad unum finem ordinantur, scilicet ad Eucharistiam. Et quia forma est quae rei rationem complet, et ei dat unitatem, ideo omnes ordines pro uno sacramento a doctoribus computantur, dum dicunt septem esse sacramenta Ecclesiae quorum unum est ordo.

CAPUT LXXVI

DE EPISCOPALI DIGNITATE

ET QUOD IN EA UNUS SIT SUMMUS.

Enumeratis omnibus ordinibus ad sacramentum Eucharistiae ordinatis; vult S. Thomas de potestate, per quam huiusmodi ordines dispensantur, quae dicitur potestas episcopalis, determinare. — Et ponit *duas conclusiones*, quarum:

Prima est: **Necesse est esse in Ecclesia potestatem episcopalem.**

Probatur: Omnium ordinum dictorum collatio cum quodam sacramento perficitur; ut superius (cap. 74) dictum est: Ergo necesse est esse aliquam superiorem potestatem in Ecclesia alicuius altioris ministerii quae ordines dispenset: Haec autem est episcopalis potestas: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia sacramenta Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda.

Si dicatur, quod potestas episcopalis sacerdotalem potestatem non excedit.

Respondet S. Thomas, quod licet non excedat quantum ad consecrationem corporis Christi, excedit tamen in iis quae ad fideles pertinent, et ad eum summa regiminis fidelis populi pertinet; quod patet: Tum quia sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quicquid ordinum circa populum fidelem est agendum, Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur: Tum quia et in iis quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut calice, altari, et pallis, in Eucharistiae consecratione.

Ad evidentiam rationis inductae pro conclusione, considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1. p. quaest. 45, art. 5, ad primum:* et *quaest. 104, art. 1,* et ex dictis superius, quod *contentum sub aliqua specie non potest esse primo et per se causa illius spe-*

ciei inquantum huiusmodi. Sortes enim qui sub specie humana continetur, non potest esse primo et per se causa hominis inquantum homo est, quia tunc esset causa suiipsius. Quod enim est causa primo et per se alicuius, inquantum huiusmodi, est causa eius, in quocumque inveniatur, secundum eandem rationem. Similiter, *tale quod est causa per se primo alicuius, non potest esse inferioris ordinis ab illo,* cum causa primo et per se agens non sit ignobilior suo effectu: ideo necesse est ut sit alicuius superioris ordinis. — Ex quo sequitur, quod ubi aliquid invenitur primo et per se causa omnium una ratione participantium, oportet ut illud alicuius superioris ordinis sit supra ea quae illa ratione participant. Secundum ergo hoc fundamentum procedit ratio S. Thomae. Quia enim omnes ordines ad Eucharistiam conficiendam ordinati, cum quodam sacramento conferuntur; infert S. Thomas, non solum quod necesse est esse aliquam potestatem, a qua huiusmodi ordines dispensentur, sed etiam quod oportet illam potestatem quam vocamus episcopalem, potestatem esse alicuius superioris ordinis et ministerii, utpote existentem per se omnium illorum sacramentorum causam.

« *An Episcopalis potestas sit ordo: et utrum sacerdotalem excedat tantum circa corpus Christi mysticum, aut etiam circa verum.* »

Sed resultat ex iis **dubium.** — Videtur enim ex hac ratione S. Thomae sequi, quod potestas episcopalis, per quam ordines dispensantur, sit sacramentum; et cum non possit reduci ad aliud sacramentum, quam ad sacramentum ordinis, sequitur quod episcopatus sit ordo, qui est sacramentum; cuius oppositum tenet S. Thomas, *4. Sent. d. 24, q. 3, art. 2, quaestiunc.* 2, *ad* 2. — Quod autem illud sequatur, patet, quia dictum est in praecedentibus, cap. 74, quod potestas dispensandi sacramenta ad ordinis sacramentum pertinet, cum hominibus sub quibusdam signis sensibilibus tradatur; eadem ergo ratione, cum potestas episcopalis sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, ut in Episcopi consecratione patet, si ipsa est potestas dispensandi sacramenta a potestate sacerdotali distincta, sequitur quod ipsa ad ordinis sacramentum pertineat, et ita episcopatus erit sacramentum.

Ad huius evidentiam *considerandum* est ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato; quod aliud est dicere episcopatum, ut a sacerdotio distinguitur, esse *ordinem,* et aliud ipsum esse *ordinis sacramentum.* Nam nomen *ordinis* dicitur et *de ordine* quod est sacramentum, et *de officio* quodam respectu quarumcunque sacrarum actionum: *secundo* enim *modo* episcopatus est ordo, quia habet potestatem in dictis actionibus respectu corporis mystici: sed *primo modo* non est ordo, quia ordo sacramentum ordinatur ad sacra-

mentum Eucharistiae secundum quod actu perficitur, aut scilicet ad praeparandum aliquid ad ipsum pertinens, sicut inferiores ordines; aut ad ipsum conficiendum, ut ordo sacerdotalis: episcopatus autem, licet ordinetur ad collationem ordinum ad Eucharistiam ordinatorum, non tamen ad ipsam Eucharistiam ut actu perficitur, ordinatur.

Ad dubium ergo *negatur*, quod illud ex ratione S. Thomae sequatur: — Ad *probationem* dicitur, de mente S. Thomae, loco praeallegato, quod non quaelibet potestas dispensandi sacramenta sub sensibilibus signis tradita, est ordinis sacramentum, sed illa quae specialiter et directe ordinatur aut ad sacramentum Eucharistiae actualiter conficiendum, aut ad actuale ministerium circa actualem consecrationem Eucharistiae, et est character Christo configurans in Eucharistia contento: potestas autem spiritualis in sua promotione Episcopo data, respectu quorundam sacramentorum, non est character, nec immediate et directe ordinatur ad corpus Christi verum, secundum quod actualiter consecratur, sed ad corpus Christi mysticum, scilicet ad fideles confirmandos et ordinandos atque benedicendos, et huiusmodi; ideo ratio non sequitur.

Si autem *instetur,* quia sacramentum est *invisibilis gratiae visibilis forma* etc.; hoc autem videtur convenire episcopatui cum in eo per sensibilia signa conferatur gratia, et sic videtur quod sit aliquod sacramentum, dato quod non sit sacramentum ordinis:

Potest dici, quod licet conferatur gratia in collatione potestatis episcopalis, non tamen tamquam per causam instrumentaliter agentem ex virtute ei inexistente, quod est de ratione sacramenti, sed sicut ex dispositione et causa *sine qua non.*

Circa id quod dictum est: *Episcopalem potestatem excedere sacerdotalem in iis quae pertinent ad fideles, non autem quantum ad consecrationem corporis Christi*: considerandum est, quod *duplex* actus attribuitur potestati sacerdotali, scilicet conficere corpus Christi, et praeparare populum ad Eucharistiae susceptionem per absolutionem a peccatis: et sic unus actus sacerdotis est circa *verum* corpus Christi, alius vero est circa corpus *mysticum,* sive super fideles. Intentio ergo S. Thomae est, quod potestas episcopalis non est superior potestate sacerdotali quoad *actum primum,* neque excellentior, sed bene quoad *actum secundum.* Nam, ut dicitur in *Quarto,* quantum ad actum primum non dependet sacerdotalis potestas ab alia superiori potestate quam divina: unde potest sacerdos quamlibet materiam a Christo determinatam consecrare, nec aliud requiritur de necessitate sacramenti. Sed bene quantum ad actum secundum dependet ab aliqua superiori potestate etiam humana: unde sacerdos non potest absolvere aliquem a peccatis, nisi ab aliquo superiori in eum iurisdictionem accipiat, ut superius dicebatur.

Sed tunc occurrit **dubium.** — Nam dictum est in hoc capite, quod necesse est esse aliquam superiorem potestatem, a qua ordines dispensentur, quae est potestas episcopalis; et quod ex hac sacerdotalis dependet potestas: ergo cum sacerdotalis ordo ad consecrationem corporis Christi principaliter ordinetur; episcopalis potestas est superior sacerdotali quoad actum qui est circa corpus Christi verum.

Dicitur, quod illa consequentia non tenet. Aliud est enim loqui de *executione* actus sacerdotalis qui est conficere corpus Christi, et aliud de *receptione* sacerdotalis potestatis, qua quis ad illum actum ordinem habet. Nam per *receptionem* talis potestatis homo ad corpus Christi mysticum ordinem habet, cuius est pars: non enim esset talis potestatis susceptivus, nisi esset pars populi Christiani. Per *executionem* vero actus sacerdotalis circa Eucharistiae consecrationem, ad corpus Christi verum habet ordinem. Unde ex hoc quod potestas episcopalis est superior ordine sacerdotali, ordinato principaliter ad actum circa corpus Christi verum, tanquam talis ordinis dispensativa; sequitur, quod sit illo superior quantum ad actum circa corpus Christi *mysticum,* inquantum Episcopus non solum potest absolvere, et alios actus circa fideles exercere, in quos et simplex sacerdos potest, sed etiam habet ipsum sacerdotalem conferre ordinem: non autem quantum ad actum qui immediate circa corpus Christi *verum* exercetur; quia nec talis actus simplicis sacerdotis quantum ad sui executionem ab episcopali dependet potestate, nec aliquid potest Episcopus circa actum consecrandi Eucharistiam, quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramenti, quod simplex sacerdos non possit.

Considerandum ulterius, ut est de mente S. Thomae, *Quarto Sent. dist. 24, quaest. 3, art. 2. quaestiunc. 2, ad 2,* quod potestas episcopalis est potestas non solum *iurisdictionis,* sed etiam *ordinis;* non secundum quod ordo est sacramentum, sed secundum quod est *officium* respectu quarundam actionum sacrarum. Ideo cum dicitur quod episcopalis potestas est superior sacerdotis potestate in iis quae pertinent ad fideles, ista superioritas est superioritas non solum iurisdictionis, sed etiam ordinis, modo exposito.

De ista comparatione episcopalis potestatis ad sacerdotalem, vide apud Capreolum in *Quarto, distinctione vigesimaquinta.*

Secunda conclusio est: **Necesse est ut in toto populo Christiano sit unus qui sit totius Ecclesiae caput.**

Probatur primo: In uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus qui sit totius populi caput: Ergo ita requiritur et in toto populo Christiano. — Probatur *consequentia;* quia quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, oportet tamen esse unum populum Christianum, sicut est una Ecclesia.

Adverte, quod ratio fundatur in hoc, quod sicut quia Christiani unius dioecesis sunt unus populus, et ideo illius convenit unus Episcopus: ita cum omnes Christiani sint unus populus unius universalis Ecclesiae, requiritur ut omnium Christianorum sit unus Episcopus, qui omnium sit caput.

Secundo: Ad unitatem Ecclesiae conservandam requiritur quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit: Ergo non est dubitandum quin ex ordinatione Christi ita sit in Ecclesia. — Probatur *antecedens;* quia ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant: hoc autem esse non posset, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur: quia cum contingat circa ea quae sunt fidei, quaestiones moveri, diversae possent esse sententiae de fide, et sic per diversitatem sententiarum divideretur Ecclesia. — *Consequentia* vero probatur; quia Christus Ecclesiae quam dilexit, et pro qua suum sanguinem fudit, in necessariis non defecit, cum et de synagoga dicat Dominus: *Quid est quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei* (Isa. V, 4)?

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 2, art. 6*, quod determinare finaliter ea quae sunt fidei, ad auctoritatem summi Pontificis pertinet, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur: et ideo ad eius solam auctoritatem pertinet nova symboli editio. Propterea hic ex unitate fidei convenienter arguitur, oportere in Ecclesia unum caput esse.

Tertio: Optimum regimen multitudinis est, ut regatur per unum: Ergo et regimen Ecclesiae sic debet esse dispositum, ut unus toti Ecclesiae praesit. — *Antecedens* probatur; quia unitatis, quae est finis regiminis, congruentior causa est unus quam multi. — *Consequentia* vero probatur; quia nulli dubium esse debet, quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem: *Reges regnant, et legum conditores iusta decernunt* (Proverb. VIII, 15).

Quarto: In triumphanti Ecclesia unus praesidet, scilicet Deus, qui etiam toti praesidet universo. Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. — Probatur *antecedens* per illud Apoc. XXI. 3: *Ipsi populus eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus.* — *Consequentia* vero probatur; quia Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur, iuxta illud Apoc. *Vidi sanctam civitatem Ierusalem novam descendentem de coelo* (ibid. v. 2): unde et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum.

Confirmatur conclusio auctoritate Oseae, I, 11, dicentis: *Congregabuntur filii Iuda, et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum;* et Ioan. X, 16: *Fiet unum ovile et unus pastor.*

Si quis autem *dicat,* quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus; non sufficienter respondet: quia quamvis omnia ecclesiastica sacramenta ipse Chri-

stus perficiat, ut patet discurrendo per singula; tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros per quos praedicta fidelibus ministraret: eadem ratione quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret, qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam: propter quod ante Ascensionem dixit Petro, Ioannis ultimo (XXI, 17): *Pasce oves meas;* et ante Passionem: *Tu aliquando conversus confirma fratres tuos;* Luc. XXII, 32; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni coelorum* (Matth. XVI, 19), ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad unitatem Ecclesiae conservandam. Nam Christus sic Ecclesiam instituit, ut esset usque ad finem seculi duratura, secundum illud Isa. IX, 7: *Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum.* Et eodem modo dicitur de aliis qui tunc erant, quia ita illos in ministerium constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiae usque ad finem saeculi, cum ipse dicat Matthaei ultimo (XXVIII, 20): *Ecce ego vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem seculi.*

Per hoc *excluditur* praesumptuosus error subducentium se ab obedientia et subiectione Petri, eius successorem universali Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

« *De suprema Romani Pontificis potestate.* »

Ad evidentiam huius considerandum est ex doctrina S. Thomae, *2. Sent. dist. ultima*, in expositione literae, quod *summus Pontifex habet in Ecclesia apicem et excellentiam potestatis, non solum spiritualis, sed etiam secularis:* ideo illi prae omnibus obediendum est et in iis quae ad salutem animae pertinent, et in iis quae ad bonum pertinent civile. — Similiter, ut dicit idemmet S. Thomas in libro *de Regimine principum, lib. 3, cap. 10*, et *19*, potest ratione supremae huius potestatis unumquemque ratione delicti punire, et tallias atque collectas pro reipublicae Christianae conservatione imponere, sicut et Rex in suo regno potest. — Dicit etiam super epistola secunda ad Corinthios *cap. 11, lect. 2, in fine,* quod pro necessitate unius partis potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi, quia Ecclesia est unum corpus: videmus autem in corpore naturali, quod quando deficit virtus in uno membro, natura subministrat humores et virtutem, ab aliis accipiens membris.

Sed tamen, quia non est absolutus Papa ab observatione divinae et naturalis legis, intelligitur ista posse facere, et unumquemque Christianum illi teneri obedire, salva iustitiae aequalitate: non autem sibi pro libito res uniuscuiusque usurpare, aut alteri dare potest; quoniam licet universalem iurisdictionem habeat in Ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administra-

tionem. Unde inquit S. Thomas, *Quarto Sent. dist. 25, quaest. 3, art. 3, ad 2*, quod quamvis res Ecclesiae sint aliquo modo Papae, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: et ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret: — Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa finem, quod Papa potest ab una Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Ex praedictis constat, vanam esse, et a fide Christiana alienam opinionem dicentium, concilium et Ecclesiam esse supra Papam, et ipsum Papam ab Ecclesia auctoritatem habere, tanquam ab ipsa institutum. — Nam manifestum est ex praedictis, quod Christus ipse regimen Ecclesiae suae instituit, non autem ipsa Ecclesia, aut populus Christianus; et quod in Ecclesia Petrum suum vicarium et successores eius instituit, sicut et ad sacramenta dispensanda instituit ministros. Unde cum dixit Petro: *Pasce oves meas:* praemisit interrogationem: *Simon Ioannis diligis me plus his?* (Ioan. XXI, 15-17); ut ostenderet se auctoritatem Petro dare, ut distincto ab aliis discipulis praesentibus, propter quod exponens Chrysostomus praedicta verba ait: « Praeteriens alios, Petro loquitur: Praepositus loco mei esto, et caput fratrum tuorum. » (1)

---

(1) Homil. LXXXVIII in Ioann.; ubi tamen in edit. Maurina legitur: « Aliis praetermissis..... fratruum ei praefecturam committit... Si amas me, fratruum praefecturam suscipe. » — Circa doctrinam autem de primatu B. Petri et Romani Pontificis, vide in appendice huius voluminis Ferrariensis opusculum novis typis a nobis exscriptum: **De convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum Evangelica libertate:** Ubi praeclara de Ecclesiae et Pontifici a Christo Domino potestate tradita, deque civili eius Principatu, habentur.

CAPUT LXXVII

QUOD PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA DISPENSARI POSSUNT.

Postquam de sacramento ordinis in quo ministris Ecclesiae quaedam datur potestas ad dispensanda fidelibus sacramenta, determinavit S. Thomas; consequenter de ministris sacramentorum, quibus potestas ordinis est collata, in generali determinat, quantum scilicet ad idoneitatem ipsorum. — Et ponit hanc

Conclusionem. **A peccatoribus et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica possunt sacramenta conferri.**

Probatur primo sic: Potestas ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet: Ergo non tollitur per peccatum: Ergo etc. — *Ambae consequentiae* notae. — Probatur vero *antecedens;* quia ministri Ecclesiae potentiam quandam in ordinis susceptione, per quandam videlicet consecrationem, suscipiunt. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet, cuius signum est, quod nihil consecratum iterato consecratur, scilicet integrum manens.

Secundo. Nullus potest sacramenta dispensare quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accipit, impeditur quominus sacramenta dispensare possit. — *Consequentia* probatur; quia bonitati hominis opponitur malitia et peccatum. — *Antecedens* vero probatur: quia ea quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt: nihil autem potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. — *Declaratur* in aqua respectu calefactionis, et in balivo respectu coercendi cives (1).

(1) « Non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest, nisi accepta potestate a Rege. »

33

Advertendum, fundamentum huius rationis esse, quod sicut ex bonitate non habet quis ut possit sacramenta dispensare, ita ex malitia, quae bonitati opponitur, non habet ille qui potestatem accepit, a tali sacramentorum dispensatione impediri.

Tertio. Per habitum non datur neque tollitur nobis aliquod posse, sed tantum datur ut bene vel male aliquid agamus, in quo a potentia differt. Ergo ex hoc quod aliquis sit bonus vel malus, non est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum. — Probatur *consequentia;* quia homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae, *3. Part. quaest. 64, art. sexto;* et in *Quarto Sent. dist. 5. quaest. 2, art.* 2, quod mali ecclesiastica sacramenta ministrantes peccant. eo quod non conformentur ei cuius sunt instrumenta. Propterea hic dicitur quod, malus non est idoneus ad bene dispensandum, idest, ad dispensandum secundum convenientiam et congruentiam sacramenti, licet sit idoneus ad dispensandum sacramenta simpliciter, idoneitate sufficiente. Sufficit enim ad hoc ut quis sacramentum conferat, quod sit homo potestatem ordinis habens.

Quarto. Ministri Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis, I. 33: *Hic est qui baptizat.* Ergo malitia ministrorum non impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo. — Probatur *consequentia;* quia quod agit in virtute alterius non assimilat sibi patiens, sed principali agenti, ut patet in instrumentis domus. — *Antecedens* vero probatur; quia ministri sicut instrumentum agere dicuntur.

(Dubium). Sed videtur quod haec ratio non sit efficax. — Nam, licet instrumentum non assimilet sibi effectum, sed principali agenti, si tamen sit indispositum et ineptum, non potest effectum ad similitudinem principalis agentis perducere: sicut propter defectum et malitiam instrumenti non potest quandoque artifex effectum intentum inducere: et sic, licet malus minister non impediatur a dispensatione sacramenti, quia oporteat effectum illi assimilari, ut scilicet ex ipso malus effectus producatur, potest tamen impediri propter eius indispositionem et ineptitudinem ad effectum principalis agentis, scilicet Christi.

Respondetur, quod *duplex* potest esse *indispositio* in instrumento: *una* per quam indisponitur ad suscipiendam motionem et virtutem principalis agentis, quae scilicet est carentia alicuius perfectionis sibi debitae, inquantum est instrumentum: *alia* per quam in seipso est imperfectum, utpote carens aliqua perfectione

sibi debita, inquantum est talis res, non autem inquantum est instrumentum. Per *primam* imperfectionem potest instrumentum impediri a productione effectus principalis agentis, non autem per *secundam;* quia ista accidentaliter se habet ad ipsum inquantum est instrumentum; sicut chirurgici manus si sit arida, ita ut non possit ab ipso moveri, ab ipsa non poterit provenire curatio quam chirurgicus intendit; sed si sit disposita ad suscipiendum motum a chirurgico, quamvis aliqua aegritudine laboret, puta lepra, non impeditur a productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispositus in seipso per privationem virtutis quam habere deberet, non est tamen indispositus inquantum est instrumentum divinae virtutis: ad hoc enim ut secundum ordinationem possit moveri a Deo ad causandum instrumentaliter salutem et gratiam per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministrationem, sufficit quod sit homo ordinem habens: et ideo per malitiam non impeditur quin verum sacramentum conferre possit. Secus autem esset si effectum oporteret ipsi malo ministro assimilari: quia cum ipse sit male effectus secundum mentem, et sit gratia divina privatus, non posset in altero bonam mentis dispositionem et gratiam effective causare. Et ad hunc sensum procedit ratio S. Thomae.

Quinto. Si malitia ministri sacramenti effectum impedire posset, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato. Sed hoc est inconveniens: Ergo etc. — Probatur *sequela:* quia de malitia vel bonitate alterius hominis homo iudicare non potest; sed hoc est solius Dei qui occulta cordis rimatur. — *Confirmatur* ista ratio; quia si homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis in homine aliqualiter ponere: hoc autem est contra id quod dicitur Hierem. XVII, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.* Confitendum est igitur quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

Sexto. Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen opera non sunt imitanda, ut patet Matth. XXIII, 2-3: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite; secundum opera vero eorum nolite facere.* Ergo et malis ministris est obediendum. Ergo in eis manet ordinis potestas. Ergo habent potestatem dispensandi sacramenta. — Probatur *prima consequentia;* quia multo magis obediendum est aliquibus propter hoc quod susceperunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysis. — *Secunda* vero probatur; quia propter ordinis potestatem eis obeditur.

(Dubium). Sed videtur quod haec ratio non sit efficax. — Alicui enim obediendum est propter potestatem iurisdictionis in ipso existentem. Ergo ex eo quod malis praelatis aut malis ministris est obediendum, non sequitur quod possint sacramenta ministrare, sed tantum quod in subditos possint iurisdictionem exercere.

Dicitur, quod non solum propter potestatem iurisdictionis est alicui obediendum, sed etiam propter ordinis potestatem. Nam confitens tenetur obedire sacerdoti sibi poenitentiam satisfactoriam iniungenti: et de tali potestate ratio procedit. Unde, ut ostenderet S. Thomas se de hac ordinis potestate loqui, non autem de potestate iurisdictionis, assumpsit quod propter ordinis potestatem malis ministris obeditur.

Per hoc autem, inquit sanctus Thomas, *excluditur* error dicentium, quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXII

DE SACRAMENTO MATRIMONII.

Postquam determinavit S. Thomas de Ordinis sacramento, ultimo loco de sacramento Matrimonii determinat; et ponit *quinque conclusiones:* quarum

Prima est: **Oportet in populo fideli generationem esse.**

Probatur: Oportet populum fidelium perpetuari usque ad finem mundi. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quamvis per sacramenta homines ad gratiam restaurentur, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: quaecunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem.

Secunda conclusio est: **Matrimonium secundum quod consistit in coniunctione maris et foeminae, intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare, est Ecclesiae sacramentum.**

Ad huius evidentiam *notat* S. Thomas, quod cum generatio humana ordinetur ad perpetuitatem *speciei,* ad perpetuitatem alicuius *boni politici,* puta populi in aliqua civitate, atque ad perpetuitatem *Ecclesiae*, quae in fidelium collectione consistit; oportet ut huiusmodi generatio a diversis dirigatur, quia quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget diversis dirigentibus in finem, cum finis proportionetur agenti. Unde quantum ad *primum*, oportet ut dirigatur a natura in hunc finem inclinante, et sic dicitur quod est naturae officium; quantum ad *secundum*, subiacet ordinationi civilis legis; quantum vero ad *tertium*, oportet ut regimini subiaceat ecclesiastico.

Isto supposito, arguitur sic: Ea quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur: Matrimonium est huiusmodi, quia quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae exhibetur: Ergo etc.

Circa hanc rationem, *advertendum primo*, quod propositio haec: *Ea quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur;* indiget limitatione: intelligitur enim de iis quae in remedium alicuius spiritualis defectus sunt instituta, quemadmodum matrimonium ad reprimendum concupiscentiam est ordinatum. Unde S. Thomas, *4. Sent. d. 38, q. 1, art. 5, ad 2,* inquit, quod consecratio virginum, inunctio regum, et huiusmodi, non sunt sacramenta, licet in ipsis gratia detur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

Advertendum secundo, quod matrimonium dicitur per ministros Ecclesiae dispensari, non quidem quantum ad aliquid quod sit de essentia sacramenti, sed quantum ad aliquid accidentale quod est completivum eius et perfectivum, ut est nubentium benedictio. Nullus enim actus ministri Ecclesiae est de eius essentia, sed tantum actus contrahentium, secundum S. Thomam. Nam verba exprimentia consensum, sunt matrimonii forma, alii autem actus contrahentium sunt materia. Unde et S. Thomas adducit pro signo dispensationis huiusmodi, quod quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae exhibetur. Aliquid enim indigere ministro, aut ex necessitate, aut quantum ad solemnitatem, est signum quod sit Ecclesiae sacramentum, si ad aliquod remedium spirituale causandum exhibeatur.

Tertia conclusio est: **In hoc sacramento per coniunctionem maris et foeminae, coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur: sicut et in aliis sacramentis, per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid significatur.**

Probatur per illud Apostoli Ephes. quinto, 32: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*

Advertendum, quod sicut in aliis sacramentis sunt *tria,* scilicet *sacramentum* tantum, *res et sacramentum,* et *res* tantum: ita etiam est in matrimonio. Nam secundum S. Thomam, *(4. Sent. d. 2, q. 1, art. 2,* et *26. q. 2, art. 1, ad 5). Sacramentum* tantum, sunt actus exterius apparentes, qui ut sunt sacramentum, rem interiorem per ipsos causatam, ut sanctificat contrahentes, et unionem Christi et Ecclesiae ex divina institutione repraesentant. *Res et sacramentum* est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex huiusmodi actibus consensum interiorem exprimentibus: sive est quaedam spiritualis coniunctio et unio contrahentium, ex mutuo consensu et ex exterioribus actibus consensum exprimentibus causata, quae quidem videtur esse potestas quaedam quam se invicem coniuges accipiunt cum reali relatione unius ad alterum: sicut et unio in aliis dicit aliquod absolutum, in quo res uniuntur, et relationem super illo absoluto fundatam. *Res* autem est effectus ad quem hoc sacramentum est institutum, scilicet repressio concupiscentiae per gratiam adiutricem, et unio Christi et Ecclesiae.

Advertendum etiam, ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, quod cum *duplex* sit *res* in hoc sacramento: *Una,* scilicet repressio concupiscentiae per gratiam, est significata et contenta aliquo modo virtualiter in ipso, tanquam quae instrumentaliter et dispositive causatur. *Alia* vero, scilicet coniunctio Christi et Ecclesiae, est significata tantum, non autem contenta.

Quarta conclusio est: **Credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam contrahentes ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant.**

Probatur: Tum quia sacramenta efficiunt quod figurant: Tum quia hoc ipsis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.

Advertendum, quod unio Christi et Ecclesiae *dupliciter* considerari potest: *Uno modo,* absolute et in communi; et sic sacramentum matrimonii ipsam non efficit, sed tantum significat. Propterea dicit S. Thomas in *Quarto*, quod est res non contenta, neque causata. *Alio modo,* ut determinatur ad iustos pertinentes ad Ecclesiam et Christo unitos; et sic hanc unionem efficit matrimonium, dispositive et instrumentaliter causando gratiam, per quam quis complete ad Ecclesiam pertinet et Christo per charitatem unitur. Et ad hunc sensum intelligitur hic, quod hanc unionem matrimonium efficit.

Circa autem hanc conclusionem **dubium** occurrit ex Durando apud Capreolum, *4. Sent. dist. 26.*

Videtur enim quod matrimonium gratiam non conferat:

(**Primo**): Tum, quia videtur deficere a perfectiori statu, scilicet a statu continentiae, qui est perfectior statu coniugali, secundum Apostolum I. Corinth. 7.

(**Secundo**): Tum, quia Canonistae videntur hoc tenere, hac scilicet ratione, quia in matrimonio pretia interveniunt, et conditiones pecuniariae apponuntur, nec eorum scripta, quoad hoc, sunt ab Ecclesia reprobata.

Ad primum horum *dicitur,* quod utique matrimonium gratiam confert non habenti, nisi obicem ponat: habenti autem eam auget, sicut et alia sacramenta. — *Dicitur secundo,* quod comparando statum continentiae ad statum coniugalem absolute, et actum ad actum secundum genus, melior est status continentiae quam status coniugalis, et hoc modo continentiam comparat Apostolus statui coniugali. Sed comparando statum continentiae ad coniugium secundum quod est sacramentum, sic coniugium est perfectius continentia quantum ad opus operatum. Nam per opus operatum matrimonii, idest, per ipsum sacramentum, sive per ipsos actus exteriores contrahentium, quibus ipsorum consensus exprimitur,

confertur gratia: non autem per statum continentiae, cuius non est effective gratiam causare, sicut causant sacramenta, licet continens ex opere operante, idest, ex actione sua, maiorem gratiam mereatur quam status nuptialis. Unde non est verum quod matrimonium inquantum est sacramentum deiiciat a statu perfectiori, licet hoc faciat inquantum est status quidam aut pars temperantiae.

Ad secundum, *dicitur primo*, quod dictum illorum Canonistarum non est in hac parte tenendum, nec eorum motivum valet. Nam secundum S. Thomam, pactum pecuniarum non intervenit in matrimonio ex ea parte qua est sacramentum, quo modo habet gratiam conferre: unde pro benedictione nuptiali aliquid accipere simonia est; sed ex ea parte qua est in officium naturae, sicut et in aliis officiis civilibus et corporalibus non inconvenit conditionem rei temporalis interponere. — *Dicitur secundo*, quod fortassis hanc opinionem Romana Ecclesia dissimulat, licet sit contraria dictis Sanctorum, sicut et multas alias opiniones.

Quinta conclusio est: **Necesse est quod matrimonium secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam.**

Probatur: Tum 1) quia Christi et Ecclesiae coniunctio, est unius ad unam perpetuo hebendam, cum Ecclesia sit una, iuxta illud Cant. VI, 8: *Una est columba mea, perfecta mea*: nec sit unquam Christus ab ea separandus, iuxta illud Matt. ult. (XXVIII, 20): *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem seculi;* et I. Thess. IV, 16: *Semper cum Domino erimus.* Oportet autem quod figura signato respondeat. — Tum 2) quia hoc pertinet ad fidem qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Ex his infert S. Thomas **corollarie,** quod *tria* sunt bona matrimonii secundum quod est Ecclesiae sacramentum; scilicet *proles* ad cultum Dei suscipienda et educanda: *fides,* prout unus vir uni uxori obligatur: et *sacramentum,* secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 31, q. 1, art. 2, ad ultimum,* quod *dupliciter* possumus intelligere sacramentum computari inter matrimonii bona. *Uno modo,* accipiendo sacramentum non pro ipso matrimonii sacramento, sed pro inseparabilitate ipsius, qua idem significat quod matrimonium, scilicet inseparabilem coniunctionem Christi et Ecclesiae; sic enim potest dici sacramentum, quia est sacrae rei signum. *Alio modo* accipiendo sacramentum pro ipso matrimonii sacramento, inquantum est sacramentum. Sic enim ponitur bonum matrimonii honestans ipsum inquantum est in officium naturae: et sic nomine sacramenti non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad ipsius

significationem pertinent. Videtur autem S. Thomas *primo modo* hic accipere sacramentum.

Caetera, inquit S. Thomas, quae circa matrimonium sunt consideranda, superius pertractata sunt in III libro (cap. 122 et seqq.) ubi scilicet de matrimonio, non inquantum est sacramentum, sed inquantum est in officium naturae, et ad civilitatem spectat, est determinatum.

Adverte, quod hoc sacramentum non est necessitatis simpliciter, sed est ad bene esse, inquantum Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat.

Postremo, circa hanc determinationem de sacramentis *considerandum* est, quod S. Thomas hoc loco summarie de Sacramentis determinat, et pauca de ipsis tangit: quia cum adversus Gentes hunc librum ediderit, non oportebat rationem omnium quae in sacramentis geruntur, adducere; sed sufficiebat sibi ostendere usum sacramentorum in Ecclesia esse rationabiliter institutum, et aliquam rationem unumquodque habere sacramentum: in IV. autem Sent., et in Tertia parte, ubi ea quae fidei sunt, intendit fidelibus explanare, de sacramentis exactiorem determinationem facit.

CAPUT LXXIX

QUOD PER CHRISTUM RESURRECTIO CORPORUM SIT FUTURA

Postquam determinavit S. Thomas de sacramentis per quae a Christo incarnato liberamur a culpa; consequenter de corporum resurrectione determinat, per quam etiam a Christo liberamur a morte.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* de ipsa resurrectione determinat: *Secundo,* de finali iudicio resurrectionem concomitante. Cap. 96.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* determinat de ipsa corporum resurrectione quantum ad *an est. Secundo,* quantum ad qualitatem resurgentium, Cap. 82.

Circa primum, *tria* facit: *Primo,* ostendit corporum resurrectionem esse futuram. *Secundo,* movet quasdam obiectiones, Cap. sequenti. *Tertio,* eas solvit.

Quantum ad primum, *duas* ponit *conclusiones.*

Prima est: **De necessitate fidei est credere resurrectionem mortuorum futuram.**

Sed antequam conclusionem probet:

Praemittit primo, quod cum per Christum liberati simus ab iis quae per peccatum primi hominis incurrimus: et primo homine peccante, non solum peccatum in nos derivatum sit, sed etiam mors quae est poena peccati, iuxta illud Roman. V, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors:* necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur: unde subdit Apostolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum; multo magis abundantiam gratiae, et donationis, et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum* (Ibid. 17).

Praemittit secundo, quod Christus ut utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori voluit, ut nos a peccato purgaret, iuxta Hebraeorum IX, 27-28: *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori....., sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda*

peccata; et resurgere, ut nos liberaret a morte, iuxta illud I Cor. XV, 20-21: *Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.*

Praemittit tertio, quod effectum mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae, ut ex superioribus patet (cap. 56): effectum autem resurrectionis eius quantum ad liberationem a morte, in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. — Istis praemissis,

Arguitur primo, ad ea quae dicit Apostolus I Cor. XV, 12-14: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra.*

Si dicatur, ut quidam perverse intelligunt, hoc et caetera quae in Scripturis de resurrectione leguntur, ad resurrectionem animae esse referendum secundum quod aliqui a morte peccati per gratiam resurgunt:

Contra arguitur, quia ipse Apostolus II. Tim. II, 16-18, ait: *Profana et vaniloqua devita: multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse:* quod non poterat intelligi de resurrectione spirituali: — Tum 1) quia ad Corinthios post verba adducta subiungit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale* (I, XV, 44): ubi manifeste corporum resurrectionem tagit. Unde etiam subdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem* (Ibid. 53). — Tum 2) quia Dominus utramque resurrectionem, Ioan. V, promittit: Spiritualem quidem, quum dicit: *Amen amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint vivent* (ib. v. 25). Tunc enim spiritualis resurrectio fieri incipiebat, cum aliqui per fidem Christo adhaerebant. Corporalem vero, cum ait: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei* (ib. v. 28).

Secundo arg. Iob. XIX, 25-26: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum:* Ergo etc.

Circa id quod dictum est, nostram liberationem a morte quando omnes resurgemus, esse effectum resurrectionis Christi; attendendum ex doctrina S. Thomae in *4. Sent. d. 43, art. 2,* quod resurrectio Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia agat resurrectionem nostram, sed quia principium resurrectionis Christi, scilicet virtus divinitatis existens in Christo, nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis illius: sicut si homo albus

generet hominem album, dicitur albedo generantis causa albedinis generati, non quia geniti albedinem effective producat, sed quia principia eius in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato.

Sed licet Christi resurrectio non sit *causa principalis*, nostrae resurrectionis, potest tamen dici, ratione divinitatis adiunctae, *causa instrumentalis*, ut etiam dicitur, *3. p. q. 56, art. 1. ad 2.* Nam et operationes divinae, secundum Damascenum, Tertio libro, agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

Potest etiam dici *causa exemplaris*, in quantum nostra resurrectio ad similitudinem fiet resurrectionis Christi.

Secunda conclusio est: **Ad ostendendam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur.**

Advertendum autem, quod non intendit S. Thomas corporum resurrectionem demonstrativa ratione probari posse: hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter: sed intendit ostendere quod aliqua probabili ratione suaderi potest; suppositis iis quae in praecedentibus sunt ostensa: Et hoc haberi potest ex *4. Sent. d. 43, art. 1, quaestiunc. 3, ad 2.* Sic enim ostenditur, quod positio fidei irrationabilis non est. — Adducit autem *tres probabiles rationes.*

Pro *prima ratione* supponit *duo* in praecedentibus demonstrata: *Primum* est, quod animae hominum sunt immortales, et consequenter remanent post corpora a corporibus separatae. — *Secundum* est, quod anima corpori naturaliter unitur, cum sit secundum essentiam suam corporis forma. Haec enim in II Libro (Cap. 79, 83, 84), sunt ostensa.

Tunc, **arguitur primo** sic, ex animae immortalitate: Anima corpori naturaliter unitur: Ergo est contra naturam animae absque corpore esse: Ergo non est perpetuo absque corpore: Ergo oportet eam corpori iterato coniungi, quod est resurgere. — *Consequentia prima* nota est. — *Secunda* vero probatur; quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum. — *Ultima* autem probatur; quia anima perpetuo manet.

« *Scoti responsio refutatur,*
et alia ad mentem S. Thomae exponitur. »

Ad hanc rationem respondet Scotus in *4. Sent. dist. 43, q. 2, dupliciter:*

Primo, quod *duplex* est inclinatio naturalis: *Una,* ad actum primum, et imperfecti ad perfectum: et sic quod est contra naturam, non est perpetuum. *Alia* est ad actum secundum, et sic non inconvenit quod est contra naturam, perpetuum esse. Animae autem inclinatio ad corpus est naturalis secundo modo, non autem primo

modo; ideo non inconvenit ipsam perpetuo remanere a corpore separatam.

Secundo respondet, secundum mentem Avicennae, quod coniunctio animae ad corpus est ad hoc, ut anima mediante corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta, acquisivit quantum simpliciter appetit acquirere illo modo.

Sed nulla istarum responsionum satisfacit argumento.

Non quidem *prima;* quia manifeste falsum est naturalem inclinationem animae ad corpus esse tanquam ad actum secundum, non autem tanquam ad actum primum. Constat enim quod inclinatur ad corpus ut illi coniuncta, habeat suae speciei complementum: cum enim essentialiter sit pars speciei, ipsa non est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanae ordinatur: quod quia separata a corpore consequi non potest, ideo naturaliter ad corporis unionem inclinatur, ut inde suae perfectionis complementum consequatur.

Non etiam *secunda* responsio satisfacit; quia non solum inclinatur anima ad corpus ut suam accidentalem perfectionem mediante corpore acquirat, sed etiam ut habeat complementum suae naturae specificae; et ideo non inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi unionem solum in principio sui esse, sed semper, et nunquam huiusmodi appetitus satiatur, nisi dum unita corpori manet.

Ideo posset ad hanc rationem melius (secundum mentem S. Thomae in *4. Sent. d. 43, q. 1, art. 1, quaestiunc. 3;* et *de Ver. q. 24, art. 10, ad 1)*, pro Philosophis responderi, quod utique unio animae et corporis est naturalis, et naturaliter anima ad huiusmodi unionem inclinatur, sicut grave naturaliter inclinatur deorsum: et consequenter separatio animae a corpore est contra naturam; sed *negatur ultima consequentia.*

Cum *probatur;* quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum: — *Respondetur*, quod *verum* est ubi in natura remanet aliquod principium naturale, ad inducendum id quod est secundum naturam; *falsum* est autem ubi nullum tale principium remanet. Sic autem est in proposito: nam separata anima a corpore, nullum remanet activum principium naturale potens ipsam corpori reunire, cum dispositio ad animam intellectivam non possit ab agente naturali, nisi ex semine per generationem induci: et consequenter non remanet aliquod principium naturale passivum sufficiens ad hanc unionem; cum potentia passiva naturalis habeat per agens naturale in actum reduci. Unde inquit S. Thomas, quod resurrectio est naturalis quantum ad terminum, non autem quantum ad principium; inquantum videlicet, unio animae intellectivae est absolute considerata naturalis, et potest ab agente naturali dispositive causari; sed ipsis per corruptionem separatis, non potest amplius per agens naturale induci; sicut visus naturaliter unitur corpori absolute con-

sideratus, sed supposito quod aliquis visum amiserit, et sit caecus effectus, iam per agens naturale non potest visum acquirere.

Secundo arg. Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit: Sed hanc non potest consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: Ergo etc. — Probatur *minor;* felicitas ultima est felicis perfectio: ergo cui aliquid ad perfectionem deest, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: sed anima a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum: ergo felicitatem consequi non potest nisi sit unita corpori: sed homo non potest in hac vita ad ultimam felicitatem pervenire: ergo oportet ut postquam fuerit anima a corpore separata, iterum corpori reuniatur.

« *Altera Scoti responsio reiicitur.* »

Ad hanc rationem *respondet* Scotus, quod illa propositio: *Omnis pars extra suum totum est imperfecta;* non est vera nisi de parte quae recipit aliquam perfectionem in toto: anima autem rationalis non recipit perfectionem, sed communicat.

Sed ista responsio nulla est. Superius enim (lib. II, cap. 83) ostensum est animam esse simpliciter imperfectam separatam a toto, imperfectione speciei, et quod perfectionem aliquam accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quam coniuncta.

Unde melius dici posset, quod *aliud* est desiderium naturale qua anima desiderat uniri corpori suaeque speciei; et *aliud* naturale desiderium quo appetit beatitudinem. *Primum* enim consequitur ipsam animae substantiam; *secundum* vero, consequitur voluntatem: unde quies unius desiderii non excludit aliud desiderium, cum non opponantur, sed illud secum compatitur: anima ergo separata potest consequi perfectam beatitudinem ad quam secundum voluntatis inclinationem ordinatur, et habere complementum suae perfectionis accidentalis quae in perfecta cognitione consistit: et potest desiderium eius de beatitudine consequenda totaliter quietari, licet desiderium naturale unionis ad corpus non quietetur, id est, non reducatur in actum propter defectum naturalis principii potentis illud desiderium ad actum reducere. — Unde *minor* argumenti est *falsa.*

Ad probationem, negatur *consequentia,* si intelligatur consequens de carentia perfectionis substantialis et specificae, praecipue cum anima separata sit per se subsistens, et ad suum esse nullo indigeat: sed bene sequitur quod is cui aliquid ad perfectionem accidentalem deest, in qua beatitudo consistit, nondum habet felicitatem completam.

Si dicatur: Anima separata cognoscit se esse partem alicuius perfecti in specie, et suae perfectionis specificae complementum

esse dum est corpori unita; ergo etiam desiderio voluntatis appetit uniri corpori: ergo si nunquam unietur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat; et sic desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit.

Negatur *prima consequentia;* quia sicut separata a corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se uniri corpori non posse, propter defectum principii activi naturalis: ideo non sequitur, ut desiderio cognitionem sequentem, illam unionem desideret, quia tale desiderium non est ad impossibile. Ita puto Philosophi responderent.

Tertio arg. In hac vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt; igitur eis debetur secundum animam et secundum corpus poena vel praemium: Ergo necesse est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem: — Probatur *consequentia;* quia ex divina providentia peccantibus debetur poena, et bene agentibus praemium. — *Secunda* vero, quia in hac vita homines praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, multoties etiam peccata non puniuntur, quinimmo ut dicitur Iob. XXI, 7: *Quare ergo, impii vivunt, sublevati sunt confortatique divitiis.*

« *Tertium Scoti dictum improbatur.* »

Ad hanc rationem *dicit* Scotus **primo,** quod non apparet per rationem naturalem, quod sit unus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae et punitivae.

Dicit **secundo,** quod si hoc esset, diceretur unicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

Sed quod haec responsio nulla sit, patet ex superioribus (lib. III. cap. 145) ubi ostensum est actus hominum puniri et praemiari a Deo, et quod peccata puniuntur a Deo per experientiam alicuius nocivi.

Posset autem ad hanc rationem melius dici, secundum Philosophos animae immortalitatem tenentes, quod sufficiat animam separatam a corpore puniri aut praemiari, quia ipsa per voluntatem est primum et principale principium bonarum aut malarum operationum, corpus autem ad huiusmodi operationes non concurrit nisi instrumentaliter, et ut ab anima movetur.

Et sic patet huiusmodi rationes corporum resurrectionem probantes, ex probabilibus tantum procedere, non autem ex necessariis. Hoc autem dixerim ne quis putet resurrectionem non pertinere simpliciter ad fidem, sed esse aliquid demonstrabile per principia naturalia.

Sed licet non sit naturali ratione resurrectio demonstrabilis, potest tamen ex dictis Scripturae efficaciter ostendi, sicut Dominus subtilissime ostendit, Matth. XXII 32, ex hoc quod dicitur: *Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob*: cum eni mnon

sit Deus nisi viventium, oportet Abraham, Isaac, et Iacob vivere: qui cum actu non vivant, oportet quod hoc sit ex ordine animae et corporis ad resurrectionem, ut deducit S. Thomas in *4. Sent. dist. 43, art. 1, quaestiunc. 1, ad 2.*

CAPUT LXXX

OBIECTIONES CONTRA RESURRECTIONEM.

Contra fidem resurrectionis aliquae adducuntur obiectiones, quas ut refellat, adducit S. Thomas.

Prima est: Quia in nulla naturalium rerum invenitur, id quod corruptum est, idem numero redire in esse: homines autem per mortem corrumpuntur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvitur.

Secunda est: Quia plura principiorum essentialium hominis videntur per eius mortem in nihilum redire, scilicet *corporeitas* et forma mixtionis, pars animae sensitiva, et nutritiva, et ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius: impossibile est autem idem esse numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest.

Tertia est: Quia per mortem esse hominis aufertur: quod autem non est continuum tam in qualitatibus et formis quam in magnitudinibus et motibus, idem numero non videtur esse.

Quarta est: Quia oportebit ut quicquid in homine fuit, scilicet de pilis, unguibus, capillis, et partibus corporis quae occulte per actionem caloris naturalis resoluuntur, hominibus restituatur, et sic homini resurgenti indecens magnitudo consurget.

Quinta est: Quia potest esse ut caro eadem in pluribus hominibus inveniatur, puta si homo humanis carnibus vescatur et hoc solo nutrimento nutriatur, et sic filios generet. Non est autem possibile ut illa in pluribus resurgat, quia non videtur universalis et integra resurrectio nisi unicuique restituatur quod hic habuit.

Sexta: Quia si omnes resurgent, videtur quod resurrectio sit naturalis, cum illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, naturale esse videatur illi speciei.

Septima est: Quia illi soli videntur per Christum liberandi a morte, quae est peccati effectus, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur a culpa; hoc autem non est omnium hominum.

CAPUT LXXXI

SOLUTIO PRÆMISSARUM OBIECTIONUM.

Pro responsione ad has obiectiones,

Praemittit S. Thomas, quod Deus in institutione humanae naturae corpori humano supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, incorruptibilitatem quamdam tribuit, per quam convenienter suae formae, cuius est vita perpetua, coaptatur.

Praemittit secundo, quod talis incorruptibilitas etsi quantum ad activum principium non esset naturalis, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur naturali formae, quae est finis materiae.

Praemittit tertio, quod animae praeter ordinem suae naturae aversae a Deo, subtracta est talis dispositio quae corpori eius divinitus indita erat, et secuta est mors. — Ex quo sequitur, quod mors est quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae.

Praemittit quarto, quod hoc accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit; et ex hoc sequitur, quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Circa *primum* quod praemittitur, **dubium** occurrit. — Nam oppositum eius dici videtur, *1. p. q. 97, art. 1.* Ibi enim vult S. Thomas, quod primus homo non erat immortalis *formaliter* per aliquem vigorem in eius corpore existentem, sed *effective* tantum, inquantum inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset; hic autem dicitur, quod ipsi

corpori inerat incorruptibilitas tamquam dispositio per quam animae coaptabatur.

Responderi potest, quod *aliud* est dicere corpus esse immortale et incorruptibile per aliquam qualitatem in eo existentem, habentem vigorem ipsum a corruptione praeservantem; et *aliud* dicere corpus habere in se aliquam dispositionem, per quam aptum sit ab anima incorruptionem consequi. *Primum* enim pertinet ad formalem causam. *Secundum* vero, ad causam materialem. Nam dispositio materiae ad formam, ad genus causae materialis reducitur. Vult ergo S. Thomas hoc loco. Deum dedisse Adae dispositionem quandam ad hoc, ut posset ab anima incorruptibilis servari, quam dispositionem incorruptibilitatem vocat, unde dicit ipsam datam corpori, ut convenienter suae formae coaptaretur, et ut per animam posset perpetuo vivere: in *Prima parte* autem, negat corpus fuisse incorruptibile per formam sibi inhaerentem, dantem sibi formaliter incorruptibilitatem.

Advertendum tamen, quod nec etiam animae inerat vis ut omnino posset corpus ab omni extrinseco nocivo praeservare; sed ut posset ab extrinseca corruptione prohibere, per cibi tamen sumptionem. A corruptione autem ab extrinseco proveniente, fuisset praeservatum, partim quidem ex ratione praecavente nociva, partim vero ex divina providentia ipsum sic tuente, ut nihil ei ex improviso occurreret a quo laederetur, ut dicitur *Prima parte* loco praeallegato, et *de Verit. q. 24, art. 9.*

Circa *secundum* quod praemittitur, attendendum, quod *naturale ex principio activo* dicitur, quod ab agente naturali producitur, *naturale* vero *ex ordine ad finem,* dicitur quod convenit rei, ut ad finem naturalem ordinatur. Quia ergo ista corporis incorruptibilitas sibi non conveniebat ex agente naturali, erat autem data, ut esset poportionatum animae ad quam sicut ad suum finem ordinaturrideo bene dicitur, quod non erat naturalis, quantum ad principium activum, sed ex ordine ad finem; additur autem, *quodammodo*; quia simpliciter dispositio materiae non dicitur naturalis nisi quae ab agente naturali introducitur in materiam.

Circa *tertium* quod praemittitur, considerandum, quod mors *dupliciter* comparari potest ad humanam naturam: *Uno modo,* ut secundum sua principia essentialia tantum consideratur, et sic mors non convenit homini per accidens, sed per se, saltem quantum ad possibilitatem moriendi; quia cum corpus humanum sit ex contrariis compositum, de necessitate est corruptibile. *Alio modo*, secundum quod consideratur quantum ad omnia, quae sibi ex institutione collata fuerunt, et sic accidentaliter advenit homini, inquantum contingit hominem per peccatum privari ea virtute, quae ipsum incorruptibilem poterat conservare. Nam, stante natura in ea integritate et perfectione in qua fuerat instituta, non erat

homo corruptibilis, et mortalis, sed magis incorruptibilis et immortalis; ideo bene hic dicitur, quod mors quasi accidentaliter advenit homini per peccatum, considerata naturae humanae institutione, idest, non simpliciter advenit accidentaliter, sed secundum quod taliter natura est instituta.

Circa *quartum* quod praemittitur, attendendum, quod cum non subtrahatur mortalitas ab homine nisi per restitutionem immortalitatis; si per Christum virtute divina mortalitas est ablata; sequitur, quod per ipsum sit immortalitas restituta, danda scilicet secundum divinae voluntatis dispositionem; et sic sequitur quod divina virtus quae corpori in institutione humanae naturae incorruptionem dedit, eadem iterato corpus ad vitam repararet, et immortalitatem; et hoc est quod S. Thomas intendit.

Istis praemissis:

Ad primam obiectionem: — *Dicitur primo,* quod quamvis operatione naturae fieri non possit, ut corpus corruptum reparetur ad vitam, id tamen virtute divina fieri potest.

Dicitur secundo, quod natura hoc facere non potest, ut corruptum idem numero reparetur, quia natura semper per aliquam formam operatur; quod autem corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium; sed virtus divina quae res produxit in esse, sic per naturam operatur, quod absque ea effectum naturae producere potest. Unde quum virtus divina eadem maneat, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Circa rationem qua probatur, *virtute naturae non posse corruptum idem numero reparari;* advertendum, quod probat non posse per naturam ipsius corrupti rem corruptam reparari, non autem quod per naturam alterius naturaliter agentis reparari non possit. Sufficiebat enim hoc obiectioni quae ex hoc procedere videtur, quod in nullo naturalium rerum videtur id quod corruptum est, idem numero redire in esse, tamquam videlicet sit in virtute ipsius redire ad esse, sicut is qui cecidit de scamno, propria virtute surgit.

Utrum autem *aliquod agens naturale possit sua virtute idem numero, quod corruptum est, ad esse revocare.*

Tenet S. Thomas *Quolib. quarto, quaest. 3, art. 2,* quod non; quia agens naturale non potest huiusmodi corruptibilia sine motu producere in esse; motus autem et actio interrupta non est una, sed plures; ideo si agens naturale reassumat actionem productivam alicuius, non reassumit eandem numero actionem, et consequenter non est idem numero productum, licet idem secundum speciem producere possit, si eadem materia adsit, quomodo intelligitur dictum [Philosophi, VIII, *Metaph. text. 11* et *12,* cum inquit, quod *si agens fuerit idem, et materia eadem, effectus erit idem.*

Non obstat autem rationi inductae, quod inquit **Scotus** in *4. Sent. d. 43, quaest. 1,* quod scilicet plures motus locales ad eundem terminum possunt terminari; et in proposito quod resurrectio et naturalis propagatio ad idem numero terminantur, et tamen sunt actiones etiam specie differentes.

Dicitur enim *primo,* quod cum dicimur plures actiones ad idem numero terminari non posse, intelligimus de actionibus quarum termini per ipsas producuntur in esse, non autem per quas alicui terminus praeexistens acquiritur, sicut accidit in motu locali: quamvis etiam possit dici quod non acquiritur idem numero terminus intrinsecus per diversos motus locales, quia non acquiritur idem *ubi:* licet idem terminus extrinsecus, scilicet locus, acquiratur.

Dicitur secundo, quod illud etiam intelligitur de actionibus creaturarum, non autem de actionibus quarum una est actio creaturae, alia vero est actio divina, sicut sunt generatio rei et resurrectio, quia enim divina actio omni actioni creaturae aequivalet, immo omnem excedit, non inconvenit ut per divinam actionem absque actione creaturae, quae est cum motu, producitur idem numero, quod per actionem creaturae fuerat productum, postquam per corruptionem esse desierit.

« Utrum in materia remaneat potentia ad formam quam amisit. »

Sed circa praedicta occurrit **dubium,** tactum a **Scoto** loco praeallegato, *quaest. tertia.*

Cum enim potentia ad formam semel productam remanserit in materia, destructa illa forma (cuius signum, quod faceret per se unum cum ea si a Deo in ipsam induceretur) maneat etiam in materia eadem negatio quae praeerat rei generationi : non videtur quare non possit ab agente naturali idem numero reparari.

Ad huius evidentiam: — *Considerandum* est *primo,* quod cum potentialitas materiae ad formam, nihil aliud sit quam ipsa materia cum habitudine ad formam in ipsam inducibilem per aliquod agens; secundum quod reducibilis est ad actum formae ab agentibus diversarum rationum, ita et ipsa eius potentialitas diversificatur. Nam si ab agente naturali nata sit reduci ad actum formae, dicitur *potentia naturalis;* si autem ab agente tantum supernaturali, dicitur *potentia obedientialis.* Quia ergo materia antequam reciperet formam de ipsa educibilem, poterat per agens naturale reduci in actum, postquam autem amisit formam, non potest amplius per agens naturale in actum reduci, eo quod eandem numero actionem tale agens resumere non possit, sed tantum per agens supernaturale,

cuius operatio una numero semper manet; ideo, potentia materiae antequam reciperet formam, erat potentia *naturalis:* amissa autem forma, est potentia tantum *obedientialis:* et sic licet sit eadem potentia materialiter ante et post, quia utraque est ipsa entitas materiae cum habitudine ad formam materialiter sumptam, non est tamen eadem formaliter propter respectus diversarum rationum nomine potentiae importatos respicientes formam, ut inducibilem in materiam ab aliquo agente.

Videtur autem hoc esse de mente S. Thomae, *4 Sent. d. 43, q. 1, art. 4, quaestiunc. 3,* ubi tenet, quod in cineribus a quibus fiet resurrectio, nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae statuentis illos cineres iterum animae coniungi debere. Eodem modo dicitur de negatione formae, quod est alterius et alterius rationis ante receptionem formae in materia, et post amissionem formae. Nam prima est negatio formae educibilis de potentia materiae per agens *naturale:* secunda vero, est negatio formae inducibilis in materiam per agens tantum *supernaturale.* Unde, sicut tunc diversificatur formae ratio inquantum est inducibilis in materiam, licet sit eadem forma materialiter, ita et ratio negationis formaliter diversificatur.

Considerandum secundo, quod materia non respicit primo et per se formam individualem, sed formam specificam. Ideo licet post amissionem formae individualis non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam individualem, remanet tamen eadem in ordine ad formam specificam; quia licet non possit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, et sic potest dici, quod simpliciter remanet eadem potentia materiae.

Dicitur ergo **ad Scotum** *primo,* quod non manet eadem potentia *formaliter* in materia in ordine ad hanc formam numeralem, quod requiritur ad hoc ut iterum possit in materiam ab agente naturali induci; sed bene remanet eadem potentia *materialiter;* idest, ipsa materiae substantia. — Cum *probatur,* quia ex materia et forma fieret unum per se sicut prius; *dicitur* quod hoc est propter unitatem materialem potentiae in ordine ad hanc formam materialiter sumptam, et propter unitatem formalem ipsius in ordine ad rationem specificam formae.

Dicitur secundo, quod si intelligat Scotus remanere eandem materiae potentiam, ut respicit formam specificam; illo admisso, *negatur* illa *consequentia*: Ergo eadem numero forma quam materia amisit, potest per agens naturale recuperare: Sed bene sequitur de eadem secundum speciem.

Dicitur tertio, quod non est eadem negatio *formaliter* ante et post, sed tantum *materialiter,* propter materialem unitatem subiecti, et propter materialem unitatem formae; nisi forte diceretur, sicut de unitate potentiae, quod est eadem etiam *formaliter,* ut respicit

formam specificam absolute; sed tunc non sequitur, quod materia, cui inest talis negatio, eandem numero formam recipere possit, sed tantum, quod eandem secundum speciem.

Circa id quod dicitur: *Divinam virtutem posse corrupta in integrum revocare;* attendendum est ex doctrina S. Thomae, in eodem *Quolib.* quod hoc intelligitur de rebus *permanentibus,* non autem de rebus *successivis*: cum enim unitas rei successivae, puta temporis, et motus, in sui ratione habeat durationis continuitatem, remota tali continuitate non potest esse eadem sive una numero; ideo impossibile est, ut idem numero tempus aut motus qui cessavit, reparetur: sequeretur enim quod esset unus, et quod non esset unus. Diceretur enim unus ex eo quod ponitur idem numero reparari, non esset vero unus, quia non esset continuitas durationis, quae est de ratione unitatis numeralis motus et temporis.

Sed tunc occurrit **dubium.** — **1**) Videtur enim S. Thomas, *4. Sent. d. 44, q. 1, art. 1, ad 3,* dicere oppositum eius quod hic dicit. Nam ibi videtur velle quod idem permanens, puta anima sensitiva, si fuerit corruptum, reparari non potest. — **2**) *Dist.* etiam *12, q. 1, art. 2, quaestiunc. 4:* et *3. p. q. 77, art. 5,* tenet, id quod in nihilum redigitur, non posse redire idem numero; hic autem dicit per divinam virtutem posse corrupta in integrum reparari.

Ad id quod **primo loco** adducitur, *respondetur* quod consideravit ibi S. Thomas id quod Philosophi dicerent ponentes eandem numero formam quae omnino desiit esse, iterum in esse redire non posse. Secundum enim hanc positionem si ponamus animam sensitivam in homine esse aliam ab intellectiva, et consequenter per hominis corruptionem desinere esse, non poterit salvari identitas resurgentis, quia non redibit eadem anima sensitiva secundum numerum, sed tantum secundum speciem. Unde non ponit S. Thomas illud de mente sua, sed tamquam de mente Philosophorum supponit; hic autem loquitur secundum veritatem, et secundum suam positionem.

Ad id vero quod **secundo loco** adducitur, potest *dupliciter responderi.*

Primo, quod intendit rem annihilatatm eandem numero redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per divinam redire actionem. Patet haec expositio, quia adducit hanc propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione specierum sacramenti, per actionem naturalis agentis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire.

Secundo potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem numero redire per divinam potentiam absolute; sed quod non potest redire secundum potentiam divinam sua

sapientia regulatam. Et tunc, *non posse,* exponendum est pro *non decere.* Non enim decet Deum, ut rem omnino annihilatam, iterum ad esse reducat. Nam cum annihilatio ad hoc tendat, ut res omnino non sit, superflue videretur Deus aliquid annihilare, si iterum illud vellet in esse restituere. Unde quia determinavit hominem corruptum ad vitam revocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius natura exigente; sed partes essentiales, scilicet materiam et formam, etiam cum ab invicem sunt separatae, in esse conservat. Unde non dicit S. Thomas, in locis praeallegatis, quod annihilatum non possit idem numero per divinam potentiam reparari; sed in *Quarto* ait, quod redactum in nihilum non potest iterum idem numero sumi; in *Tertia* vero *parte,* quod redactum in nihilum non redit idem numero; quod sane intelligi convenienter potest, ordine divinae sapientiae considerato.

Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum, *4. Sent. dist. 43, quaest. 1.*

Ad secundam obiectionem : — *Dicit primo* S. Thomas, quod nullum principiorum essentialium hominis, per mortem omnino cedit in nihilum, sed manet anima rationalis et materia sub eisdem dimensionibus ex quibus habebat ut esset individualis materia, ex quorum coniunctione unus numero homo reparabitur.

Dicit secundo, quod *corporeitas dupliciter* accipi potest. — *Uno modo,* pro forma *substantiali* corporis, secundum quam in genere et specie substantiae collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones; et haec in homine non est aliud quam anima rationalis, quae in sua materia requirit quod habeat tres dimensiones, quia non sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere substantiae, per aliam in genere corporis, vel animalis, et per aliam in specie hominis, aut equi; quia si prima faceret substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu, et consequenter essent formae accidentales. — *Alio modo,* pro forma *accidentali,* pro ipsis scilicet tribus dimensionibus quae corporis rationem constituunt. Quamvis igitur haec *corporeitas* in nihilum cedat, corpore humano corrupto, non potest tamen impedire quin idem numero resurgat, eo quod *corporeitas* primo modo dicta, non cedat in nihilum, sed eadem maneat.

Dicit tertio, quod forma mixti *dupliciter* accipi potest. *Uno modo,* pro forma substantiali corporis mixti; et sic, cum non sit aliud in homine quam anima rationalis, non potest dici quod homine moriente cedat in nihilum. *Alio modo,* pro qualitate quadam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum : et sic si cedat in nihilum, non praeiudicat unitati corporis resurgentis.

Dicit quarto, quod similiter, si per partem sensitivam, et nutritivam intelligantur ipsae *potentiae*; quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto quidem corpore, corrumpuntur; sed per hoc non impeditur unitas resurgentis. Si vero intelligatur ipsa *substantia* animae sensitivae, et nutritivae, utraque est eadem cum anima rationali.

Dicit quinto, quod humanitas non est intelligenda tamquam forma quaedam consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit illa ab utroque, quia tunc esset forma accidentalis.

Sed dicunt quidam, formam partis eandem esse et formam totius, quae forma partis dicitur, inquantum materiam facit esse in actu, forma vero totius, inquantum complet speciei rationem: et secundum haec patet, quod non cedit in nihilum, quia non est aliud quam anima rationalis: — Hoc autem esse non potest, quia cum humanitas hominis sit quam significat diffinitio, rei autem materialis diffinitio significat formam, et materiam, necesse est ut humanitas significet compositum ex materia et forma, sicut et homo; differenter tamen, quia humanitas significat principia omnia essentialia speciei cum praecisione principiorum individuantium, eo quod sit qua aliquis est homo, et ideo per modum partis significatur; homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia, immo illa potentialiter includit; dicitur enim homo qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit, ideo significatur per modum totius. Sortes vero significat utraque in actu, scilicet ut essentialia principia, et individualia, sicut et genus habet differentiam potestate, species vero actu. Et hoc patet, quod homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero propter animae rationalis permanentiam, et materiae unitatem.

Attendendum, quod in ista responsione vult negare S. Thomas, quod aliquod principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redeat. Manet enim forma substantialis, manet materia, manet et ipsa humanitas quantum ad suas partes, licet in se non maneat, sed corrumpatur.

Circa *primum dictum* responsionis: — *Advertendum primo,* quod S. Thomas hoc loco sequitur opinionem Commentatoris de dimensionibus interminatis, quod scilicet sint coeternae materiae, et ab ipsa inseparabiles, praecedantque formam in materia, et stent cum diversis formis: cuius tamen oppositum tenet *1. p. q. 76, art. 6*, et lib. *de Anima, lib. 2, lect. 1, super 4. text.* Ratio autem tenendi hic Commentatoris opinionem est, quia cum adversus Gentes disputet, melius ea quae fidei sunt, defenduntur, si ex concessis ab ipsis procedatur.

Advertendum secundo, quod per illud dictum non intendit

S. Thomas excludere quin si etiam aliquod principiorum essentialium rei esset annihilatum, posset eadem res numero per divinam potentiam reparari; sed respondet tantum ad id quod obiectio pro fundamento assumit; scilicet, quod multa principiorum essentialium hominis per mortem annihilantur, ostenditque assumptum illud falsum esse etiam secundum ipsorum Philosophorum opinionem, supposita animae immortalitate.

Circa *secundum dictum* considerandum, quod cum accidentia individuantia, quae ad unitatem materialem rei materialis pertinent, secundum ordinem causae formalis formam substantialem sequantur, ut eius effectus, licet secundum ordinem causae materialis intelligantur praecedere; si eadem forma remaneat, licet accidentia substantiae varientur, remanet tamen ipsa accidentium causa, et sic ipsa accidentia in sua causa remanere dicuntur, non obstatque, quin eadem numero substantia possit reparari ab agente potente formam quae remansit, iterum materiae reunire. Propterea bene hic dicitur, quod quamvis *corporeitas,* quae est accidens, in nihilum cedat, quia tamen remanet *corporeitas,* quae est forma substantialis, non impeditur quin idem numero homo resurgat.

Sed occurrit **dubium:** — Videtur enim quod in hoc *secundo dicto* dicitur, contradicere ei quod dictum est in *primo.* Nam ibi dicitur, quod materia remanet sub eisdem dimensionibus; hic vero dicitur, quod *corporeitas* accidentalis, idest ipsae tres dimensiones, in nihilum per mortem hominis cedit.

Responderi ad hoc *dupliciter* potest. *Primo,* quod non loquitur S. Thomas in hoc *secundo dicto* absolute, sed sub conditione, scilicet quod si ponatur *corporeitas* haec in nihilum cedere, non impeditur propter hoc quin idem homo resurgat.

Secundo potest responderi, quod cum quantitas quae est in materia, *dupliciter* considerari possit, scilicet ut est *indifferens* secundum naturam suam ad diversas terminationes, et ut est *terminata* termino convenienti huic homini ex sua forma substantiali; in *primo* dicto intelligit, quod manent in materia dimensiones huius hominis, ut considerantur in terminatae huius formae termino; in *secundo* autem dicto intendit quod cedunt in nihilum, quantum ad terminationem quam ex hac determinata forma habebant.

Circa *tertium dictum* considerandum est, quod formam mixtionis quae est qualitas, *dupliciter* possumus intelligere. — *Uno modo,* quod sit quaedam qualitas simplex media inter qualitates elementorum, in qua virtualiter qualitates elementorum continentur; quae quidem qualitas differat a qualitatibus elementorum, non sicut remissum ab intenso, sed specifice, sicut rubedo differt ab albedine

et nigredine; et sic tenet Haerveus, in Tractatu *De pluralitate formarum,* elementa in mixto per huiusmodi qualitatem contineri. — *Alio modo,* quod haec qualitas media, virtualiter continens elementa, sit composita ex partibus diversarum rationum, habeatque in se formaliter aliquid de calore, et aliquid de frigiditate, et sic de aliis qualitatibus, ita quod quandoque intendatur una eius pars, et alia remittatur, et secundum hoc, mixtum magis ad hoc elementum appropinquet vel ad illud. Et hanc viam sequitur Capreolus in *2. Sent. d. 15,* videturque esse de mente S. Thomae in Tractatu *De natura materiae.* — Posset etiam idem haberi ex eo quod dicitur, *1. p. q. 76, art. 4, ad 4,* ubi dicitur quod manent in mixto *qualitates* elementorum propriae, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium, et quod *huiusmodi qualitas* est dispositio propria ad formam substantialem mixti. Ex eo enim quod prius dicit in plurali, manere *qualitates* elementorum, postmodum vero subiungit in singulari, quod huiusmodi *qualitas* etc., dat intelligere formam mixtionis unam esse qualitatem, non unitate simplicitatis, sed unitate compositionis ex pluribus qualitatibus. — Potest etiam hoc haberi ex eo quod hic dicitur formam mixtionis esse qualitatem compositam, et contemperatam ex mixtione simplicium qualitatum. Nam compositio non est nisi ex partibus. Ideo, opinio Capreoli magis videtur ad mentem S. Thomae accedere, quamvis et opinio Haervei sustentari possit. — De hoc etiam dictum est in Secundo libro, Cap. 56.

Circa *quartum dictum,* advertendum, quod licet potentiae sensitivae et vegetativae corrupto corpore corrumpantur secundum se, remanent tamen radicaliter in anima rationali separata, ut inquit S. Thomas *1. p. q. 77, art. 8,* quia anima rationalis virtualiter continet, et animam sensitivam, et animam vegetativam; ideo redeunte anima rationali ad corpus per resurrectionem, redeunt et ipsae.

Circa *quintum dictum,* advertendum, quod forma totius, et *a qualibet* parte per se sumpta distinguitur, et *ab omnibus* partibus simul sumptis, sed aliter et aliter. — Nam *a qualibet* parte per se sumpta distinguitur, quia includit in sua ratione aliam partem, et sic addit aliquid reale supra ipsam, quod est pars totius. *Ab omnibus* vero partibus simul sumptis distinguitur, non quidem tamquam entitas a partibus ipsis praecisa, et ab ipsis omnino distincta, quemadmodum lapis distinguitur a ligno, sed tamquam ipsas partes includens. Partes enim totius essentialis sunt de integritate essentiae, quae est forma totius. Unde inquit S. Thomas, quod humanitas aliquid significat compositum ex materia et forma. Et sic intelligitur cum dicitur hic, non esse intelligendum quod humanitas sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam quasi realiter alia ab utroque. Non enim vult negare humanitatem reali-

ter distingui a suis partibus absolute, cum in *3. Part.*, et *3.* ac ***4.*** *Sent.* expresse teneat ipsam a suis partibus realiter distingui; sed negat quod ab illis distinguantur per omnimodam praecisionem, veluti quaedam forma cuius sit actuare materiam, quemadmodum anima rationalis distinguitur a materia.

Sed tunc remanet **dubium:** — *Quomodo humanitas a materia, et forma coniunctis realiter distinguatur, et tamen alia essentialiter includat.* — Non videtur enim posse realiter ab illis distingui nisi aliquid reale addat; quaeritur autem de illo reali addito quid sit. — Si enim est aliqua entitas partialis a materia et forma distincta, tunc non sola materia et forma erunt partes essentiales eius, sed etiam illa entitas, et sic ex illis tribus componetur humanitas. Si autem est ipsa entitas humanitatis secundum se sumpta, hoc non videtur posse esse; quia aut humanitas quae seipsa distinguitur a materia et forma, materiam et formam includit, aut non: Si *primum*, hoc non potest esse: tum quia quod includit materiam et formam, non potest esse illud quo tamquam addito ad materiam et formam, aliquid ab illis realiter distinguitur; sicut quia dicimus Sortem distingui realiter ab humanitate per aliquod realiter additum humanitati, scilicet per principia individuantia, ideo ipsa principia individuantia non includunt in sua substantia humanitatem, sed ab illa sunt secundum entitatem praecisa. Si *secundum*, sic oportebit dicere humanitatem ipsam secundum praecisionem a materia et forma distingui, cuius oppositum dictum est.

Ad huius rei evidentiam *considerandum* est, quod difficultatem in hac re facit, quia imaginamur totum a partibus unitis realiter distingui, tamquam dicens ipsas partes, et aliquid aliud superaddens, quod sit pars ipsius totius significati, ita quod totum in sua substantia illas partes includat, et illud aliud superadditum, tamquam videlicet plura partialia ipsum totum integrantia, eo modo quo dicimus humanitatem a materia realiter distingui, quia includit illam, et addit animam rationalem, ita quod utrumque ad essentiam humanitatis velut eius pars pertinet; sed haec imaginatio longe abest a proposito. Non enim sic distinguitur humanitas a materia et forma tamquam aliquid addens supra materiam et formam, quod sit eius pars, simul cum illis humanitatis entitatem constituens; sed tamquam includens materiam et formam, veluti partes ipsam constituentes, et seipsam totam, idest perfectam, supra materiam et formam addens unde humanitas dicit et ipsam naturam tamquam totam, et materiam et formam tamquam partes naturam constituentes.

Ad dubium ergo dicitur, quod humanitas addit aliquid reale supra partes. — Cum ulterius *quaeritur* quid est illud reale additum; *dicitur* quod est ipsa natura humanitatis quae dicitur totum,

non autem aliqua eius pars. — Cum vero *quaeritur*, utrum illas partes includat humanitas; *dicitur*, quod utique, cum sint eius partes essentiales, eas includit. — Ad *improbationem* negatur assumptum. Stat enim quod aliquid includat materiam et formam tamquam partes, et tamen sit id quo ab illis realiter differt, non quidem tamquam parte, sed tamquam ipsa tota natura.

Circa id quod inquit S. Thomas: *humanitatem significare sola principia essentialia;* advertendum, quod intelligitur fieri exclusio ab aliis principiis, quae dicuntur individualia principia, non autem ab omni alia entitate, quasi humanitatis nomen nihil aliud significet, quam principia essentialia hominis: dictum est enim, quod humanitas non est ipsa principia essentialia, sed quod est aliquid ex illis compositum, et ab eis realiter distinctum.

Circa id quod dicitur: *Genus habere differentiam potestate;* advertendum, quod intelligitur de differentia constitutiva speciei: illam enim genus in sua ratione non includit, sed potest per ipsam limitari et determinari ad speciem.

Ad tertiam obiectionem dicitur, quod falso innititur fundamento, scilicet quod esse hominis per mortem auferatur: hoc enim falsum est, quia esse hominis, cum sit esse animae rationalis, sicut et in aliis idem est esse materiae et formae, et illud non sit solum in concretione ad materiam, sicut esse aliarum formarum, cum absque participatione organi corporalis intelligat, manet ipso corpore dissoluto, et reparato corpore in resurrectione, ipsum idem esse reducitur quod remansit in anima.

Advertendum, quod illa propositio assumpta in obiectione: *Quod non est continuum, idem numero non est;* non habet veritatem de continuitate durationis in rebus permanentibus, ut ex superius dictis patet; sed ipsam non negat S. Thomas, neque etiam affirmat, quia alia propositio quam negat, manifestius falsa est. Cum enim adversus Gentes disputet, illa duntaxat negat, quorum falsitas etiam ex concessis ab ipsis manifestius ostendi potest.

Ad quartam obiectionem: — *Dicitur primo,* quod non requiritur ad hoc ut resurgat idem homo numero, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum tempus vitae suae, resumatur; sed tantum ex eo, quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis, quia etiam in corpore hominis quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; nec propter hoc impeditur quin sit unus numero a principio vitae usque ad finem. — *Declaratur* exemplo ignis, qui cum continue ardet, unus numero dicitur, licet ligna consumantur, et continue apponantur. Quod autem non impedit unitatem secun-

dum numerum in homine dum vivit continue, non potest unitatem resurgentis impedire.

Dicitur secundo, quod praecipue illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma, et specie humanitatis consistens.

Dicitur tertio, quod si quid defuit ad complementum debitae quantitatis, aliunde hoc divina supplebit potentia; nec hoc impediet resurgentis corporis unitatem, quia etiam opere naturae puero additur aliunde, absque praeiudicio unitatis eius, unde ad perfectam perveniat quantitatem.

Ad evidentiam huius responsionis:

Considerandum primo, ex Philosopho, I. *de Generatione, text.* 35, quod *dupliciter* accipi potest hominis pars, puta caro, os, et huiusmodi, scilicet secundum *speciem,* et secundum *materiam;* quae quidem distinctio non est accipienda sic, ut quidam accipiunt, quod per partem secundum speciem intelligatur id quod primo humanam accipit speciem, sumiturque a generante; per partem vero secundum materiam intelligatur id quod ex alimento generatur; sed est accipienda ut exponit S. Thomas, et ibidem, et *1. p. q. 119, art. 1, ad 2,* ad hunc sensum: quod eadem pars principalis, puta caro, *dupliciter* considerari potest. Uno modo, secundum id quod est *formale* in ipsa, scilicet quantum ad naturam et dispositionem carnis absolute; et secundum id quod est *materiale,* scilicet secundum particulares carnis partes ex quibus integratur, quarum tamen quaelibet est caro. Pars ergo huiusmodi secundum speciem semper manet. Nam semper manet natura et dispositio carnis, et numquam (manente homine) per quamcumque actionem caloris naturalis efficitur, quod in homine non sit caro. Pars vero, secundum materiam non semper manet: quia per actionem caloris naturalis continue consumitur, et restauratur. Nam continue aliqua pars carnis deperditur, et loco eius ex alimento alia restauratur: quod dicitur de carne, dicitur etiam de aliis partibus materialibus hominis. Propterea bene inquit S. Thomas, quod in corpore humano forma et species singularium partium manet, sed materia partium, et resoluitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum.

Considerandum secundo ex S. Thoma, loco praeallegato, et secundo Sententiarum, *dist. 30, quaest. 2, art. 1,* quod *aliter* dicendum esset si tota caro simul deperderetur, et ex alimento alia loco illius substitueretur; et *aliter* si non tota deperdatur simul, sed paulatim una pars illius post aliam deperdatur, et loco partis deperditae alia per nutritionem adiungatur; quia in *primo casu* nullo modo remaneret eadem caro numero; in *secundo* vero remanet eadem, quia pars addita efficitur unum cum eo cui additur, et transit in praeexistens, et sic non obstante tali innovatione partium

materialium remanet idem numero individuum, quia remanet eadem numero materia, et eadem numero forma.

Considerandum tertio, quod licet dicatur manere idem numero individuum a principio vitae usque ad finem, non est tamen intelligendum hoc secundum omnimodam identitatem, quasi nulla sit variatio. Implicat enim contradictionem quod aliquid sit omnibus modis idem, et tamen aliquid eius sit variatum; sed potest dici, quod manet unus et idem homo simpliciter a principio usque ad finem vitae, propter unitatem numeralem formae, et propter aliquam identitatem materiae, quia semper aliquid de priori materia manet; est autem alius et alius secundum quid, propter continuam variationem partium materialium. Eodem modo dicendum est de homine resurgente, quia si per divinam potentiam corpori resurgentis suppleatur de aliquo quod sibi ad complementum perfectae quantitatis deficiebat, est idem numero homo simpliciter et absolute, sed secundum quid est alius, quia aliquam partem materiae habet quam prius non habebat.

Circa id quod dicitur: *Ignem qui continue ardet, unum numero dici, licet ligna consummantur, et de novo apponantur;* attendendum ex doctrina S. Thomae, in Secundo *de Anima, lect. 8,* et *lect. 9, super text. 43,* quod hoc intelligendum est secundum exteriorem apparentiam, non autem secundum rei veritatem. Nam proprie loquendo, ignis non nutritur, cum non sit animatus; et ideo, dum igni additur nova materia, illa non actuatur forma ignis praeexistentis, sed in ea alia nova forma generatur, et sic non fit unus numero ignis, sed unus tantum per conservationem plurium ignium; sed tamen quantum ad exteriorem sensum videtur esse unus numero simpliciter qui ex appositione lignorum nutriatur, sicut animata ex alimento addito nutriuntur.

Ad quintam obiectionem: — *Dicitur primo*, quod fidei resurrectionem non impedit, etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, quia (ut dictum est) non est necessarium ut quicquid in homine materialiter fuit, resurgatur in eo, et si aliquid deest, suppleri potest per divinam potentiam.

Dicitur secundo, quod caro comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis humanis carnibus est pastus, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit, quantum necessarium ei erit ad debitam corporis quantitatem restaurandam. Si vero solis humanibus carnibus sit pastus, resurget in eo id quod a parentibus traxit, et quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quod si etiam parentes solis carnibus humanis pasti fuerint, et sic semen eorum sit ex alienis carnibus generatum, resurget semen in eo qui natus est ex semine, et loco eius supplebitur aliunde ei cuius carnes comestae sunt.

Dicitur tertio, quod si aliquid materialiter in pluribus hominibus fuit, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Unde si in uno fuit, sicut radicale semen, idest, sicut semen ex quo genitus est, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo, qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio vero, ut ad perfectionem speciei deputatum, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui, unde semen resurget in genito, et costa Adae in Eva. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

De hac materia vide etiam apud S. Thomam in *Quarto Sent. dist. 44.*

Ad sextam obiectionem dicitur, quod resurrectio naturalis est quantum ad finem, inquantum naturale est animae esse corpori unitam, non autem quantum ad principium activum.

Adverte, quod naturalis dicitur esse resurrectio quantum ad finem, quia terminatur ad unionem animae et corporis, quae quidem unio est secundum naturalem animae inclinationem; et, absolute loquendo, nata est etiam ab agente naturali uniri corpori, ut superius dicebatur; licet, facta hac suppositione, quod sit per mortem separata a corpore, non possit iterum materiae virtute naturalis agentis uniri, propter quod dicitur resurrectio supernaturalis esse ex parte agentis.

Ad ultimam obiectionem dicitur, quod quia Filius Dei propter hoc naturam humanam assumpsit, ut eam repararet, ideo quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, et sic omnes a morte redibunt ad vitam; sed defectus personae non reparabitur nisi in his, qui Christo adhaeserunt, vel credendo in ipsum vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare S. Thomas, illam consequentiam: Per Christum liberamur a culpa, et a morte, qui est effectus peccati; ergo illi soli sunt a morte liberandi per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Dei, quibus liberentur a culpa.

Sed circa hanc responsionem **duplex** occurrit **dubium.**

Unum est: Quia consequentia quae negatur, non videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati, non videtur esse liberandus a morte, nisi qui a culpa liberatur, cum effectus non videatur removendus nisi removeatur causa ad quam necessario consequitur. Si ergo per Christum homo liberatur a morte, ille solus videtur liberandus, qui etiam liberatur a culpa.

Alterum est: Quia non videtur verum, quod defectus naturae in omnibus reparabitur, quia multi cum originali peccato decedunt,

a quo numquam liberabuntur, cuius signum est, quod in perpetuum divina visione privabuntur.

Ad primum dicitur ex doctrina S. Thomae, *Quarto, dist. 43, q. 1, art. 1, quaestiunc. 2, ad 4,* quod poena peccati originalis est mori aliquando, non autem morte in perpetuum detineri; ideo qui moriuntur in peccato originali, moriendo exolverunt poenam illi peccato debitam: possunt tamen resurgere, non obstante culpa originali, propter conformitatem ad Christum in naturalibus. Unde argumentum supponit falsum, scilicet, quod perpetua detensio a morte sit effectus culpae originalis eam necessario concomitans.

Ad secundum dicitur (ut patet cap. sequenti) quod propositio S. Thomae intelligitur de defectu naturae habente rationem poenae concomitantis peccatum, non autem de defectu habente rationem culpae, cuiusmodi est originale peccatum, quod est peccatum et naturae, et personae, inquantum est pars naturae, sic enim aliquo modo est volitum a persona et homine singulari, ut superius dicebatur. Unde ratio nulla est.

CAPUT LXXXII

QUOD HOMINES RESURGENT IMMORTALES

Postquam ostendit S. Thomas corporum resurrectionem esse futuram, consequenter de qualitate resurgentium determinat.

Circa hoc, *duo* facit: *Primo*, ostendit qualitatem hominum resurgentium. *Secundo*, qualitatem partium ipsorum, Cap. 84.

Circa primum, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo*, infert quoddam corollarium, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit *tres conclusiones*.

Prima est in hoc capite, et est: **Quod homines in futura resurrectione non resurgent iterum morituri, sed immortales.** — Ex qua *unum corollarium* in sequenti capite infert.

Arguitur autem **primo** sic, ad conclusionem: Necessitas moriendi est defectus in humanam naturam ex peccato proveniens: Sed huiusmodi defectus Christus merito suae passionis reparavit: Ergo qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur. — Probatur *minor,* auctoritate Apostoli, Rom. V, 15, volentis quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. (1)

Secundo. Si homines resurgentes iterum moriuntur, ut sic mors in perpetuum duret, non est mors per mortem Christi destructa, quia quod est in perpetuum duraturum, non est destructum: Sed hoc est falsum, quia nunc est destructa in causa, id quod Dominus Oseae, XIII, 14, praedixerat (2). Ultimo autem de-

(1) *Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.* — Ad Rom. loc. cit.

(2) *Ero mors tua, o mors.* — Ose., loc. cit.

struetur in actu, secundum illud I. ad Cor. XV, 26: *Novissima inimica destruetur mors*: Ergo etc.

Tertio. Christus resurrexit non iterum moriturus, ut dicitur ad Rom. VI, 9. (1) Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, effectus autem suae causae assimilatur.

Advertendum, quod ista ratio procedere videtur ex causalitate causae exemplaris, non autem causae efficientis. Nam, ut dictum est superius (cap. 79), resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostrae in genere causae efficientis; effectum autem non oportet assimilari instrumento; ideo, non videtur sequi ex hac causalitate, quod nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi: sed quia non solum est causa efficiens, sed etiam exemplaris, et effectum oportet suo exemplari assimilari, ideo bene sequitur, quod nostra resurrectio ex ista causalitate resurrectioni Christi assimiletur.

Quarto. Si resurgentes iterum moriantur, *aut* iterum ab illa morte resurgent, *aut* non. Si *secundum,* remanebunt animae perpetuo separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est. Si *primum*, aut resurgent iterum morituri, aut non: si secundum, eadem ratione hoc ponendum erit et in prima resurrectione; si primum, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subiecto: hoc autem est inconveniens, quia oportet intentionem Dei resuscitantis ad aliquid determinatum ferri: haec autem successiva alternatio mortis et vitae, finis esse non potest, cum sit quaedam transmutatio quae in aliud tendit: Ergo etc.

Advertendum, quod non est intentio S. Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successivam: sic enim oporteret dicere motum coeli non posse esse perpetuum, etiam divina virtute, quod non est secundum mentem S. Thomae; sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis ultimo intentus; quia cum motus tendat ad inducendum terminum motus, non habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem: et ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis et vitae; quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, et sic videatur inutiliter futura; relinquitur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternationem perpetuam, sed magis hominem resurrecturum, ita ut non sit amplius moriturus.

Quinto. Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur: Ergo multo magis actio ipsius Dei: Sed resurrectio ordinatur

(1) *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* — Ad Rom. loc. cit

ad perpetuitatem speciei, cum hanc oporteat per generationem conservari: Ergo ordinatur ad perpetuitatem individui; non autem secundum animam tantum, quia iam anima hanc habebat: Ergo secundum compositum: Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia omnis naturae inferioris actio ordinatur ad generationem, cuius finis est, ut conservetur esse perpetuum speciei. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia natura hoc agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis; propter quod a Philosopho (II. *De gener. et corrupt. text. comm. 59)* finis generationis esse ponitur, ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem.

Advertendum, quod haec ratio procedit ex comparatione actionis divinae qua aliquid de genere generabilium immediate a Deo producitur in esse, ad actionem naturae qua individuum eiusdem naturae per generationem producitur.

Sed occurrit **dubium:** — Videtur enim quod Adam in sui prima productione debuit immortalis produci etiam secundum sui naturam, et non solum per donum gratuitum; et similiter quod omnia animalia a Deo immediate producta, debuerint esse perpetua secundum individuum, si ratio hic assignata tenet. Nam ista sunt a Deo immediate producta, sicut homines a Deo immediate resuscitantur. Si ergo, quia actione divina quae tendit ad aliquod perpetuum, homines resurgent, oportet individuum hominis resurgentis esse perpetuum, eadem ratione, et ea quae dicta sunt, oportuit perpetua esse, cuius oppositum constat esse verum.

Respondetur, quod alia ratio est de *suscitatione* hominis post mortem, et alia de *creatione* Adam et aliorum animalium. Nam *suscitatio* hominis non ordinatur ad hoc ut fiat hominum multiplicatio per generationem, qua esse perpetuum speciei intenditur, sed ad hoc ut ipse homo qui mortuus fuerat, habeat iterum esse; ideo non intenditur esse perpetuum individui: *Creatio* autem hominis et caeterorum animalium fuit ad hoc ut per generationem multiplicarentur in esse; ideo talis actio ordinabatur ad esse perpetuum, non individui, sed speciei, non quidem simpliciter, sed quousque status generationis permaneret.

Sexto. Prima vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur ordinationem corruptibilis corporis in hoc, quod per mortem privatur vita: Ergo et secunda vita erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animae. — *Consequentia* declaratur; quia sicut secundum primam generationem creatio animae sequitur corporis generationem, ita econtrario in resurrectione corpus animae praeexistenti coaptabitur.

Septimo. Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio mortis et vitae habebit speciem circulationis cuiusdam: Ergo causabitur a corpore coelesti. Hoc autem esse non

potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturae excedit: Ergo non est ponenda huiusmodi alternatio: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia omnis circulatio in rebus generalibus, et corruptibilibus a prima circulatione corporum incorruptibilium causatur.

Adverte, quod ista ratio procedit secundum considerationem ordinis in rebus creati inventi, qui habet ut omnis mutatio a motu locali orbium coelestium dependeat, non autem secundum considerationem divinae potentiae. Nam posset divina potentia dictam alternationem mortis et vitae causare nulla interveniente causalitate corporum coelestium.

Octavo. Anima separata non est subiecta motui coeli, cum excedat totam naturam corporalem: Ergo alternatio separationis eius et unionis ad corpus non subiacet motui coeli: Ergo non est talis circulatio qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus; omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui coeli, quem tempus consequitur.

Advertendum primo, quod aliter comparatur anima ad motum coeli et ad tempus dum est *coniuncta* corpori, et aliter dum est *separata.* — Nam dum est *coniuncta,* subditur per accidens motui huiusmodi, et quantum ad *esse,* et quantum ad *operari.* Quantum ad *esse* quidem, ut est de mente S. Thomae, *de Potentia, quaest. 3, art. 10, ad octavum,* non simpliciter, sed ut ipsum corpori communicat, quod est subiectum variationi et tempori: et ideo potest a corpore per huiusmodi motum separari. Quantum vero ad *operari,* quia indiget in sua operatione viribus sensitivis quae organis corporeis sunt affixae, et idcirco variationi, et tempori sunt subiecta. — *Separata* autem a corpore nullo modo subditur motui coeli, quia nec esse suum tunc alicui rei variabili communicatur, nec in sua operatione utitur sensuum ministerio. Ideo, non dicit absolute S. Thomas, quod anima non subdatur motui coeli, sed quod anima separata huic motui non subditur, ut virtute illius iterum possit corpori reuniri.

Advertendum secundo, quod ea quae sibi in eodem subiecto succedunt, sunt de numero variabilium: variabilia autem habent determinatum periodum suae durationis: ideo bene hic dicitur, quod quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus.

Confirmatur conclusio auctoritate Isaiae XXV, 8: *Praecipitabit Dominus mortem in sempiternum;* et Apoc. XXI, 4: *Mors ultra non erit.*

Per hoc *excluditur error* quorundam Gentilium, adductus ab Augustino XII, de Civitate Dei, cap. 13, credentium eadem tempo-

rum temporaliumque rerum volumina repeti, etc. Ad quod (teste ipso Augustino) quidam referri volunt illud Eccl. I, 9-10: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est; jam enim praecessit in seculis quae fuerunt ante nos.*

Sed dicitur, quod illud non est sic intelligendum quasi eadem numero per generationes varias repetantur, sed eadem secundum speciem; ut Augustinus ibidem solvit, et docet Aristoteles in fine libri *de Generatione.*

CAPUT LXXXIII

QUOD IN RESURRECTIONE NON ERIT USUS CIBORUM ET VENEREORUM.

Ex praedicta conclusione infert S. Thomas corollarie, quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo,* errorem excludit. *Tertio*, infert quoddam corollarium.

Quantum ad primum, **arguitur** sic:

Primo: Ciborum usus corruptibili vitae deservit, et similiter commixtio maris et foeminae. Ille quidem, ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur, et ut sit debitum augmentum: iste autem, inquantum ordinatur ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur: Ergo non erit in resurgentibus. — Probatur *consequentia:* quia remota vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt; resurgentium autem vita incorruptibilis erit.

Secundo: Si tunc erit ciborum usus, oportebit, quod ad hoc sit, ut convertatur in corpus: Ergo perveniet homo ad immoderatam quantitatem: hoc est falsum, quia homo resurget in debita quantitate: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia vita resurgen-

tium non erit minus ordinata, quam praesens vita, sed magis: in hac autem vita, ciborum usus ordinatur ad hoc, ut cibus per digestionem convertatur in corpus. — *Consequentia* vero probatur; quia tunc a corpore nihil resolvetur, eo quod erit incorruptibile: et ideo totum quod convertitur ex alimento transiret in augmentum.

Tertio: *Aut* homo resurgens semper utetur cibo, *aut* non semper. — Si *primum,* cum cibus in corpus conversus, a quo nihil resolvitur, augmentum secundum aliquam dimensionem faciat, corpus hominis in infinitum augebitur; hoc autem non potest esse, quia augmentum est motus naturalis: naturae autem intentio nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, ut dicitur in II *de Anima (text. comm. 41*). Si *secundum*, ergo erit aliquod tempus, in quo homo semper vivens, non utetur cibo: Ergo et hoc a principio faciendum est.

Ex hoc ulterius sequitur, quod neque etiam venereorum usus erit. — Probatur; quia a corpore resurgentis semen decidi non poterit, neque, inquam, ex substantia eius, tum quia hoc est contra naturam seminis, quia esset corruptum, et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum in lib. *de Generatione animalium (lib. I, cap. 18):* tum quia a subiecto corporum incorruptibilium nihil resolvi poterit, neque etiam ex superfluo alimenti, si resurgentes cibi non utantur: Ergo etc.

Advertendum, ut in I. *Physicorum* declaravimus, quod ista propositio, quam assumit S. Thomas, scilicet: *Intentio virtutis naturalis moventis semper est ad aliquid certum;* habet veritatem tam de intentione naturae specificae, quam de intentione naturae individuae, est enim aliquis terminus magnitudinis in specie humana ultra quem species humana salvari non posset. Nam, posset dari maximus homo, ita quod ipso non potest in natura humana maior esse: similiter, est aliquis terminus magnitudinis cuiuslibet individui ultra quem virtute propriae formae non potest extendi. Sed licet propositio tam in specie, quam in individuo habeat veritatem, hic tamen sumitur secundum quod de individua virtute verificatur, quia hoc ad propositum ad quod inducitur sufficit.

Advertendum ulterius ex doctrina S. Thomae *1. p. q. 119, art. ult.* quod nomine seminis non potest accipi id quod iam conversum est in substantiam membrorum per quandam resolutionem; quia si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc recederet a natura generantis quasi in via corruptionis existens: et tunc non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero naturam eius, a quo resolvitur retineret, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius. Unde cum arguit S. Thomas, semen non posse decidi

ex substantia corporis, quia esset corruptum, et a natura recedens, et sic non posset esse principium actionis naturalis: sic intelligendum est, quod scilicet decisum, aut esset in via corruptionis. utpote si non plene et complete recessisset a natura eius a quo deciditur, sed esset in ipso recessu; aut esset corruptum, videlicet si plene ab illa natura recessisset: et utroque modo non posset esse naturalis actionis principium. illius scilicet actionis qua aliud convertitur in naturam similem illi, a qua semen deciditur. Quod enim ab aliqua natura per corruptionem recedit, non habet virtutem similem naturam inducendi, cum amittat formam, quae est principium similem naturam inducendi.

Quarto: Si erit venereorum usus, erit etiam hominum generatio, sicut et nunc; quia talis usus ad generationem ordinatur: Ergo et erunt multi homines post resurrectionem, qui ante non fuerunt. Ergo frustra tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

Circa *ultimam consequentiam* advertendum, quod supponit S. Thomas rationem doctorum, quare tantum differtur resurrectio, hanc scilicet, ut omnes homines simul vitam accipiant per resurrectionem: tunc enim patet propter hanc rationem frustra differri resurrectionem, si post resurrectionem erit generatio: nam manifestum est, si homines alii post resurrectionem futuri sunt, qui antea non fuerunt, quod non simul omnes naturam humanam habentes, vitam simul per resurrectionem habebunt.

Quinto: Si post resurrectionem erit hominum generatio, *aut* illi qui generabuntur, iterum corrumpentur, *aut* non. — Si *secundum,* tunc oportebit ponere illos homines sine peccato originali nasci, quum necessitas moriendi sit poena peccatum originale consequens, scilicet in prima hominis nativitate. Hoc autem est contra Apostolum, Rom. V, 12, (1). — Sequetur ulterius, quod non omnes indigent redemptione, quae est a Christo, et sic Christus non erit omnium caput, contra sententiam Apostoli, primae Corinth. XV, 22 (2). Sequitur etiam, quod quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus, quia nunc homines per generationem, corruptibilem vitam consequuntur, tunc autem immortalem. Hoc autem est inconveniens. — Si vero *primum,* si iterato non resurgent, tunc eorum animae remanebunt perpetuo a corpore separatae, quod est inconveniens; si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum

(1) *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit.* (Ad Rom. loc. cit.)

(2) *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* (Ad Corinth. loc. cit.)

resurrectio ab aliis expectari: Tum ut simul omnibus unam naturam participantibus resurrectionis beneficium conferatur: Tum quia non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

Sexto: Si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, *aut* hoc erit semper, *aut* non semper, sed ad aliquod determinatum tempus. — Si *primum,* ergo generatio hominum erit in infinitum: ergo intentio naturae generantis erit ad infinitum, quod est impossibile. — Probatur *secunda consequentia;* quia tunc intentio naturae generantis non poterit esse ad alium finem, quam ad hominum multiplicationem: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. — Si autem *secundum,* igitur post illud tempus non generabunt, ergo et hoc a principio eis tribuendum est, ut venereis non utantur, nec generent.

Attendendum est, quod ista ratio procedit ex suppositione hac, quod post resurrectionem non erit amplius corruptionis status, sed incorruptionis; quod constat ex eo, quod tunc non erit motus corporum coelestium, a quo omnes alii motus dependent. Ideo assumit, quod post resurrectionem homines incorruptibiliter sunt victuri: illam autem suppositionem videntur etiam illi contra quos arguit, concedere, ideo ex illa contra ipsos procedit.

Si ad omnes adductas rationes *dicatur,* quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum propter solam delectationem, quae in his actibus consistit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit:

Quod hoc inconvenienter dicatur, *ostenditur multipliciter.*

Primo sic: In hac vita inordinatum et vitiosum est siquis cibis et venereis utatur propter solam delectationem: Ergo hoc in resurgentibus non erit. — Probatur *consequentia;* quia vita resurgentium ordinatior erit quam nostra. — *Antecedens* vero probatur: quia quum delectationes quae in praemissis actionibus sunt, non sint fines actionum, sed magis econverso, utpote ordinatae a natura, ne animalia propter laborem ab istis actibus naturae necessariis desisterent, ordo praeposterus et indecens est, si operationes propter solas delectationes exerceantur.

Secundo: Perfecta beatitudo et felicitas hominis non consistit in huiusmodi delectationibus corporalibus: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia vita resurgentium ad conservandam perfectam beatitudinem ordinatur.

Tertio: Aut huiusmodi delectationes in statu futurae beatitudinis sunt tamquam ad beatitudinem pertinentes, aut non: — Non *primum,* quia tunc essent aliqualiter in intentione eorum qui virtuosa agunt, quum actus virtutum ad beatitudinem ordinentur, sicut ad finem. Hoc autem rationem temperantiae excludit, contra

quam est, quod quis a delectationibus nunc abstineat, ut postmostum iis frui magis possit. Sic enim redderetur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa. — Non etiam *secundum*, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Delectationes autem huiusmodi non erunt propter alterum, quia non propter actiones ordinatas ad finem naturae: ergo erunt propter se: omne autem huiusmodi vel est beatitudo, vel pars beatitudinis: Ergo etc.

Quarto: Ridiculum videtur quaerere delectationes corporales, in quibus nobiscum bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, nobis et Angelis communes, nisi forte quis dicat beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia delectationibus brutorum carent, quod est omnino absurdum: Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Domini dicentis, Matth. XX, 30, quod *in resurrectione neque nubent, neque nubentur.*

Advertendum est, quum dicitur: *Delectationes ciborum et venereorum non esse propter se, sed propter operationes,* quod aliud est dicere delectationes *esse* propter operationes, et aliud ipsas *quaeri* propter operationes. Nam ipsas *esse* propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum utrorumque institutionem ab auctore naturae, et secundum naturae intentionem. Deus enim qui naturam instituit, ordinavit praedictas operationes ad conservationem individui et speciei; istis autem operationibus addidit delectationes, ut ex harum appetitu huiusmodi operationibus animalia intenderent, et sic voluit delectationes propter operationes esse. Delectationes autem *quaeri* propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum quod terminant actum appetitus: Et tunc, si comparentur ad appetitum intellectivum sequentem rationem, sic etiam quaeruntur delectationes propter dictas operationes, quibus coniunguntur; idest, non quaeruntur, nisi inquantum istis operationibus coniunguntur, quibus homo vacat propter proprii corporis sustentationem, et propter prolem procreandam. Si autem ad appetitum sensitivum comparentur, sic non quaeruntur delectationes propter operationes, sed econtrario, operationes propter delectationes, ut inquit S. Thomas, *1-2, q. 4, art. 2, ad secundum.* Huius autem ratio est, quia non attingit apprehensio sensitiva ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Illud enim indicat bonum quod est secundum sensum delectabile. Quod ergo hic dicitur de delectationibus et operationibus ciborum et venereorum, intelligendum est secundum comparationem ipsorum ad naturae institutorem, ad ipsamque naturam, et secundum comparationem ad appetitum intellectivum; non autem secundum comparationem ad appetitum sensitivum.

Quantum ad secundum excludit S. Thomas errorem Iudaeorum,

et Saracenorum: et *primo,* ipsum errorem exponit cum suis motivis: *secundo,* ad eorum motiva respondet.

Dicit ergo primo, quod ex praedictis excluditur praedictorum error ponentium, quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur sicut et nunc: quos etiam quidam Christiani haeretici sunt sequuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, quo spacio dicunt eos, qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos: hos autem viri spirituales *Chiliastas* appellant, idest *Millenarios,* ut inquit Augustinus, XX. *de Civitate Dei* (*cap. 70*).

Huic errori videtur *primo* suffragari, quod Adam ante peccatum habuit vitam immortalem, et tamen cibis et venereis tunc uti potuit, ut patet ex Scriptura. (1)

Secundo, quia ipse Christus legitur comedisse et bibisse post resurrectionem, ut patet Lucae ultimo (XXIV, 43), et Actuum, decimo (40 41). (2)

Tertio, quia videtur hoc resurgentibus promitti, cum dicitur Isaiae XXV, 6: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum, vindemiae defecatae,* et LXV, 13: *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis.*

Quarto, quia Dominus hoc videtur dicere, Matthaei XXVI, 29, et Lucae XXII, 29. (3)

Quinto, quia videtur dici Apocalypsis XXII, 2. (4)

Ultimo, quia de mille annis videtur dici Apocal. XX, 4-5. (5)

---

(1) *Crescite et multiplicamini* (Gen. I, 28). *Ex omni ligno paradisi comede* (Gen. II, 16).

(2) *Quum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis* (Luc. loc. cit.) *Hunc* (Iesum) *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis* (Act. loc. cit.).

(3) *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (Matth. loc. cit.). *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* (Luc. loc. cit.).

(4) *Ex utraque parte fluminis* (erit in civitate beatorum) *lignum vitae, afferens fructus duodecim* (Apoc. loc. cit.).

(5) *Vidi... animas decollatorum propter testimonium Iesu... et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis. Caeteri mortuorum non vixerunt donec consummentur mille anni* (Apoc. loc. cit.).

Ad primum autem horum dicit S. Thomas, quod non est eadem ratio de Adam et de hominibus resurgentibus, quia quum tunc natura humana nondum esset totaliter perfecta, nondum multiplicato genere humano, institutus fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis: et ideo oportuit, ut ad multiplicationem eius generaret, et per consequens uteretur cibis. In perfectione autem resurgentium natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniet, numero electorum iam completo: ideo generatio locum non habebit, nec alimentorum usus.

Dicit secundo, quod alia erit immortalitas resurgentium, et alia quae fuit Adam; quia illi nec mori poterunt, nec ex eorum corporibus poterit aliquid resolvi. Adam autem potuit non mori si non peccaret, et potuit mori si peccaret, poteratque immortalis conservari, non quod nihil resolveretur ex eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei per ciborum sumptionem subveniri posset, ne ad corruptionem perveniret.

Ad secundum dicit, quod Christus non propter necessitatem comedit, sed ad demostrandam suae resurrectionis veritatem. Unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed in praeiacentem materiam resolutus, haec autem causa non erit in resurrectione communi.

Advertendum primo, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist. 44, q. 1, art. 3, quaestiunc. 4, ad primum,* quod Christus dispensatione dicitur post resurrectionem manducasse, inquantum propter praedictam causam intermisit id quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis: non erit autem necessaria in communi resurrectione demonstratio veritatis resurrectionis, quia omnibus nota erit: ideo nulla erit causa manducationis.

Considerandum secundo, ex doctrina eiusdem, *3. p. quaest. 55, art. 6, ad secundum,* quod a Christo postquam resurrexit inducebantur quaedam argumenta ad probandam veritatem humanae naturae, quedam vero ad probandam gloriam resurrectionis. Manducatio ergo inducebatur non ad gloriam resurrectionis comprobandam, sed ad ostendendum, quod secundum veram humanam naturam resurrexerat: ideo bene hic dicitur quod Christus comedit ad suae resurrectionis veritatem demonstrandam.

Ad auctoritates posterius inductas quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur: — *Dicitur primo* communiter, quod spiritualiter sunt intelligendae, ut scilicet delectatio, quae est in contemplatione sepientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum designetur, iuxta illud Proverb. IX, 2-5, de sapientia: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam... et insipientibus locuta est: Venite comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Et Eccl. XV, 3: *Cibabit illum Dominus pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* Et Proverb. III, 18: *Lignum vitae est his qui appre-*

henderint eam, et qui tenuerit eam beatus. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudinibus corporalium, ut animus noster ex iis quae novit, discat incognita amare.

Dicitur secundo, quod verba Domini quae adducuntur Matth. XXVI, 29, possunt etiam referri ad hoc, quod ipse post resurrectionem cum discipulis comedit et bibit novum vinum, idest novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. Dicit autem, *in regno meo,* quia in eius resurrectione immortalitatis regnum demonstrari incoepit.

Ad ultimum: — Dicitur primo, quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, iuxta illud ad Eph. V, 4: *Exsurge a mortuis et illuminabit te Christus.*

Dicitur secundo, quod per mille annos intelligitur totum tempus Ecclesiae in quo Martyres et alii Sancti regnant cum Christo quantum ad animas, et in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, et in coelesti patria. Nam millenarius numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, idest figura solida, et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem designare.

Advertendum primo, ex Boëtio in sua Arithmetica, quod numerus cubicus dicitur, qui resultat ex numero ducto in seipsum bis, et radix eius est ille numerus qui ducitur in seipsum. Constat autem quod millenarius resultat ex numero denario in seipsum bis replicato. Nam decies decem decies faciunt mille: ideo bene dicitur, quod est numerus cubicus, et quod radix eius est decem.

Advertendum secundo, ut inquit S. Thomas, Primo *Metaphysicae lect.* 7, quod numerus denarius est perfectus, quia est quasi primus terminus numerorum, et comprehendit in se omnium numerorum naturam, eo quod omnes alii numeri non sint, nisi quaedam repetitio denarii: ideo bene hic dicitur, quod solet perfectionem designare.

Quantum ad tertium, ponit S. Thomas hoc **corollarium,** quod *omnes occupationes activae vitae in resurrectione cessabunt, et sola occupatio contemplativae vitae remanebit.*

Probatur: — Tum 1) quia illae ordinari videntur ad usum ciborum, et venereorum et ad alia quae necessaria sunt corruptibili vitae: — Tum 2) quia Luc. X, 42, de Maria contemplante dicitur: *Optimam partem elegit quae non auferetur ab ea.* — Tum 3) quia Iob. VII, 9-10, dicitur: *Qui descendit ad inferos, non ascendet nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius.*

CAPUT LXXXIV

QUOD CORPORA RESURGENTIA

ERUNT EIUSDEM NATURÆ SICUT PRIUS.

Postquam ostendit S. Thomas quales futuri sint homines resurgentes; consequenter vult ostendere quales sint resurgentium partes.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit qualia sint resurgentium corpora: *Secundo,* quales sint ipsorum animae ante resurrectionem, Cap. 90.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit qualia sint futura quantum ad naturam: *Secundo,* qualia sint futura quantum ad conditiones superadditas naturae, Cap. seq.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Homines resurgentes corpora habebunt palpabilia, ex carnibus et ossibus composita.**

Circa hanc autem conclusionem, *duo* facit: *Primo,* quosdam errores adducit. *Secundo,* illos reprobat.

Quantum ad primum, inquit, quod occasione praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt dicentes, ipsos corpora ex contrariis composita non habere, quia corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi.

1) Unde quidam dixerunt, illa in spiritum transmutari, moti auctoritate Apostoli I, Cor. XV, 44, dicentis: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.*

2) Alii vero, quod erunt subtilia, et aëri et ventis similia.

3) Alii autem, quod in resurrectione animae resument corpora non terrena, sed coelestia, moti ex eo quod dicitur loco allegato (I Cor. XV, 40): *Sunt corpora coelestia, et corpora terrestria.* Et rursus: *caro et sanguis, regnum Dei possidere non possunt.*

Quantum ad secundum arguit S. Thomas contra istos errores.

Primo generaliter contra omnes: *Secundo* singillatim contra eorum unumquemque.

Arguitur igitur **primo** sic: Christus post resurrectionem habuit corpus palpabile ex carnibus et ossibus consistens, ut ostenditur Luc. ult. (1). Ergo et alii homines resurgentes. — Probatur *consequentia;* quia nostra resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, iuxta illud Philipp. III, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.*

Secundo: Anima est eadem secundum speciem: Ergo habebit eandem materiam secundum speciem: Ergo erit idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia anima unitur corpori sicut forma materiae; omnis autem forma habet determinatam materiam, cum oporteat esse proportionem actus et potentiae.

Tertio: Si homo post resurrectionem non habebit corpus huiusmodi, sicut nunc habet, non erit, qui resurget, eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce; quia homo res naturalis est, variata autem materia secundum speciem, variatur species rei naturalis, cum in diffinitione rerum naturalium ponatur materia.

Quarto: Anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in II (cap. 83) ostensum est: Ergo multo minus poterit uniri corpori alterius speciei. — Probatur *consequentia;* quia magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis.

Quinto: Si corpus resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus, ex quibus nunc componitur, non erit idem numero homo resurgens: quia ad hoc necesse est, quod partes eius essentiales sint eaedem numero.

Confirmatur conclusio auctoritate Iob dicentis: *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum quem visurus sum ego ipse... et non alius* (XIX, 26-27).

Secundo specialiter arguit contra unumquemque illorum errorum.

Contra primum quidem: — *Primo* sic: Spiritualium et corporalium non potest esse communicatio in materia: Ergo impossibile est ut corpus humanum transeat in substantiam spiritualem. — Probatur *consequentia;* quia non transeunt in invicem nisi quae in materia communicant.

---

(1) *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* (Luc. XXVI, 39).

Secundo: Aut transibit in ipsam animam, aut in aliam substantiam spiritualem. Si in animam, tunc post resurrectionem non erit in homine nisi anima, sicut et ante, ergo non mutabitur conditio hominis post resurrectionem. Si in aliam, tunc ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura, quod est impossibile, cum quaelibet substantia spiritualis sit per se subsistens.

Adverte, quod sicut in resurrectione ponitur, quod anima reunitur corpori, ita ponitur, quod ex illis unum efficitur, sicut et ante resurrectionem. Si igitur ponamus corpus in resurrectione in substantiam spiritualem converti, oportebit dicere, quod anima illi substantiae spirituali, in quam corpus humanum convertitur, unitur, et quod ex illis fit unum in natura, sicut ex anima et corpore. Ideo bene infert S. Thomas, quod sequetur ex duabus substantiis spiritualibus effici unum in natura.

Advertendum etiam ex Aristotele IX. Metaph. et VIII, *text. 15,* quod ad hoc ut ex duobus fiat unum per se, necesse est ut unum se habeat sicut actus, aliud vero sicut potentia: ideo ex duobus quorum quilibet est actus, non potest fieri unum per se. Propterea bene arguit S. Thomas non posse ex duabus substantiis spiritualibus fieri unum in natura, idest, unum ens naturale, quia quaelibet est per se subsistens, idest actus ex se habens esse, non autem ex alio formaliter, et a nullo snbiecto secundum suum esse dependet.

Contra secundum errorem arguitur: — *Primo* sic: Aër non est in se terminabilis, sed solum termino alieno: Ergo non est possibile, quod corpus hominis resurgentis sit aëreum, vel ventis simile. — Probatur *consequentia;* quia oportet corpus hominis, et cuiuslibet habere determinatam figuram in toto, et in partibus: tale autem oportet, ut sit in se terminabile, quum figura sit quae termino, vel terminis comprehenditur.

Secundo: Corpus aëreum non potest esse tactivum, idest, non potest habere potentiam tactus, sicut nec etiam aliud corpus simplex, cum tale corpus oporteat esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut dicitur II *de Anima (text. comm. 111).* Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, cum homo sit animal.

Contra tertium errorem arguitur: — *Primo* sic: Corpus coeleste non est susceptivum qualitatum tangibilium, cum non sit calidum, neque frigidum, neque aliquid huiusmodi, vel actu, vel potentia, ut probatur I *de Coelo (text. comm. 15)*: Ergo corpus hominis resurgentis non erit coeleste. — Patet *consequentia* ex dictis.

Secundo: Corporibus coelestibus naturaliter debetur figura

sphaerica, ut probatur II. Coeli (*text. comm. 2*): Ergo non possunt accipere figuram, quae naturaliter humano corpori debetur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia illa corpora sunt incorruptibilia, et sic transmutari non possunt a sua naturali dispositione.

CAPUT LXXXV

QUOD CORPORA RESURGENTIUM

ERUNT ALTERIUS DISPOSITIONIS QUAM ANTE.

Postquam ostendit S. Thomas corpora resurgentium futura esse eiusdem speciei, cuius nunc sunt corpora nostra; consequenter ostendit, quod futura sunt alterius conditionis superadditae naturae.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit conditionem corporum tam bonorum, quam malorum. *Secundo* particulariter, conditionem corporum beatorum, Cap. sequenti.

Circa *primum, duo* facit: *Primo* ostendit omnia humana corpora futura incorruptibilia. *Secundo* ostendit quomodo sit huiusmdi incorruptibilitas intelligenda.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Omnia resurgentium corpora tam bonorum quam malorum incorruptibilia erunt.**

Probatur primo ex fine resurrectionis: — Praemium bonorum, et poena malorum erunt perpetua, ut patet ex his quae in Tertio (cap. 144) determinata sunt: Ergo oportet ut utrumque in corpus incorruptibile recipiatur. — Probatur *consequentia;* quia ad hoc resurgent tam boni, quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur, vel poenam pro iis quae gesserunt dum vixerunt in corpore.

Secundo probatur ex causa formali resurgentium: — Anima iterato per resurrectionem corpus resumet, ne in perpetuum remaneat a corpore separata: Ergo conveniens est ut corpus secundum quod convenit animae disponatur: Ergo quod sit incorruptibile.

— Probatur *prima consequentia*; quia in illo perfectioni animae providetur. — *Secunda* vero: quia anima est incorruptibilis.

Sed videtur quod ista ratio non concludat. Eadem enim ratione concluderetur quod a principio debebat anima corpori incorruptibili uniri, cum ita tunc esset incorruptibilis, et ita perfectionem suam ex unione ad corpus requireret, sicut postea cum est separata.

Respondetur, quod aliter loquendum est de institutione naturae a Deo, et aliter de reparatione ad vitam per resurrectionem. In prima enim institutione naturae conveniens fuit ut Deus unicuique daret quod sibi secundum naturam conveniebat; et quia naturae animae intellectivae, quam oportet cognitionem ex sensibilibus accipere, conveniebat ut haberet corpus ex contrariis compositum, ad quod ex necessitate materiae sequitur ut sit corruptibile, conveniens fuit ut sibi daretur corpus per naturam corruptibile; quod etiam etsi per gratiam factum esset aliquo modo incorruptibile, omnino tamen incorruptibile non esset, sed posset ad corruptibilitatem ex peccato hominis devenire. In resurrectione autem, per quam providetur, ne anima sua specifica perfectione perpetuo privetur, convenit ut sibi incorruptibile corpus aptetur, ne iterum ad illam imperfectionem deveniat propter quam tollendam corpori reunitur.

Tertio probatur ex causa activa resurrectionis: — Deus corpora corrupta reparabit ad vitam: Ergo multo fortius hoc illis praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur.

Confirmatur hoc exemplo: Quia etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Quantum ad secundum ostendit S. Thomas qualis sit ista incorruptibilitas; et ait quod intelligenda est sic, quod hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitae a quocunque alio poterit impediri. Hoc autem significat Apostolus, I. Cor. XV, 53, dicens: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem et mortale hoc induere immortalitatem.*

Ex hoc *sequitur*, quod non resurget homo immortalis, quia aliud corpus incorruptibile reassumat, ut praedicti posuerunt, sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Unde et quod dicit Apostolus, quod *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* (Ibid. 50), intelligitur quod tunc tolletur corruptio carnis et sanguinis, eorum tamen natura remanente; unde subiungit: *Neque corruptio incorruptelam possidebit* (Ibid. 50).

Circa hoc ultimum dictum, scilicet quod natura sanguinis remanebit, **dubium** occurrit.

Nam, ut ex superioribus, Cap. 83, constare potest, corpora resurgentium alimento non indigebunt; sed sanguis non datur animalibus a natura, nisi alimenti gratia: ut enim dicitur, Secundo De partibus Animalium cap. 3, et sequentibus, sanguis est ultimum alimentum in animalibus: ergo videtur quod in corporibus resurgentium non debeat esse sanguis.

Respondeo et *dico primo*, quod utique oportet dicere, secundum catholicam fidem, in corporibus resurgentium sanguinem contineri. Nam cum in Christo ponamus esse sanguinem, alioquin non posset nunc vinum per consecrationem in eius sanguinem transmutari, necesse est, ut et in aliis resurgentibus esse sanguinem ponamus: nostra enim resurrectio Christi resurrectioni assimilabitur. — *Dico secundo*, et secundum opinionem eorum qui tenent sauguinem esse intellectiva anima informatum, et esse actu partem corporis: sanguis non solum ponitur in animalibus gratia alimenti, sed etiam inquantum ad integritatem corporis pertinet ut eius pars in actu; et ideo licet in resurrectione officio alimenti non utatur, manet tamen in resurgentibus ad hoc, ut naturae habeant integritatem, sicut et alia quaedam membra in ipsis erunt, quae tamen propriis officiis non fungentur. Secundum vero ponentes sanguinem non esse proprie actu partem hominis, sed improprie, inquantum videlicet est potentia proxima totum corpus, et ab anima intellectiva effective perficitur, licet non formaliter (id quod mihi conformius videtur doctrinae S. Thomae, et tenetur a Capreolo *4. Sent. dist. 10, q, 2*, ex iis quae habentur *3, p. q. 31. art. 5. ad primum*); dicendum est, quod licet sanguis sit ultimum alimentum, est tamen de veritate humanae naturae, non quidem tanquam pars proprie in actu, sed tanquam proximus parti, et partibus affinis: est etiam sedes animae, inquantum per sanguinem in corde generatum, vitalis operatio in omnia membra diffunditur, ut inquit S. Thomas in *4. sent. dist. 11*, in expositione litterae. Licet ergo in resurgentibus non remaneat sanguis sub ratione alimenti, remanet tamen ut ad humanae naturae integritatem pertinens, ad virtutis naturalis ostensionem, quae mediante sanguine exercebatur, sicut de membris generationi deservientibus erit. Habetur haec responsio *4. Sent. dist. 44. q. 1. art. 2. quaestiunc. 2. ad secundum.*

Circa *incorruptibilitatem corporum resurgentium* advertendum, quod S. Thomas tangit hic unam causam intrinsecam omnibus communem; scilicet perfectum dominium animae super corpus sibi virtute divina conveniens: in *4.* autem *Sent. dist. 44. q. 3, art. 1.* aliam causam assignat in corporibus damnatorum, scilicet cessationem motus coeli, sine quo nulla naturalis mutatio esse potest, quae

est causa extrinseca. Videturque ibidem negare quod in damnatorum corporibus sit incorruptibilitas ex aliquo intrinseco corruptionem impediente.

Sed *dupliciter* potest ad hoc dici. — *Primo*, quod non negat S. Thomas in *4. Sent.*, omnino causam intrinsecam incorruptibilitatis in damnatis, sed illam causam, quae est divina gratia, qualis causa erat in Adam, et est in beatis; vel illam quae est qualitas ab anima effluens in corpus ipsum, a corrumpentibus praeservans.

Secundo, quod negat causam intrinsecam probibentem corruptionem quae est omnimoda subiectio corporis ad animam, haec enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam.

Advertendum secundo (ut ex capite sequenti haberi potest), quod dominium perfectum animae in corpus est *duplex*. Quum enim dominium hoc intelligatur inquantum corpus animae absque resistentia obedit, et a nullo haec obedientia impediri potest; *aut* hoc intelligitur quantum ad esse, et quantum ad omnem actionem, et passionem corporis; *aut* quantum ad esse tantum. *Primum* dominium erit in beatis tantum: *Secundum* autem erit etiam in damnatis. Unde ut ostenderet S. Thomas dominium animae in corpus, quod et damnatis et beatis est commune, non esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit: quantum ad hoc quod ipsum vivificet.

CAPUT LXXXVI

DE QUALITATE CORPORUM GLORIFICATORUM.

Postquam ostendit S. Thomas omnium corporum resurgentium communem conditionem; consequenter ostendit singillatim utrorumque corporum conditionem :

Et *primo*, corporum glorificatorum. *Secundo*, corporum damnatorum, Cap. 89.

Circa *primum*, tria facit: *Primo* ostendit corporum glorificatorum conditionem quantum ad corporeas qualitates, quae dicuntur eius dotes. *Secundo*, quantum ad locum, Cap. sequenti. *Tertio*, quantum ad sexum, et aetatem, Cap. 88.

Quantum ad primum ponit *quatuor conclusiones*, quarum

Prima est: **Corpora beatorum habebunt claritatem.**

Sed antequam probetur haec conclusio,

Praemittitur primo, quod quamvis merito Christi defectus naturae in resurrectione communiter ab omnibus removebitur, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt.

Praemittitur secundo, quod de ratione naturae est, ut anima humana sit corpori forma ipsum vivificans, et in esse conservans: ex actibus autem humanis meretur anima, vel in gloria divinae visionis elevari, vel ab ordine huiusmodi gloriae propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum condecentiam animae, ut scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtute divina animae omnino subiecta; sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, hoc amplius corpus sibi unitum consequetur, ut divina virtute faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, et passiones, et motus, et corporeas qualitates sit illi subiectum. — Istis praemissis,

Probatur conclusio sic : Anima divina visione fruens, quadam spirituali qualitate replebitur : Ergo et corpus suo modo cla

ritatis gloria induetur. — Probatur *consequentia*: quia ab anima per quandam redundantiam in corpus deveniet.

Confirmatur auctoritate Apostoli I. Cor. XV, 43: *Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria.* Item, Matth. XIII, 43: *Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum.*

Advertendum, quod non sic intelligendum est claritatem animae videntis Deum, in corpus redundare, quasi claritas animae et claritas corporis gloriosi sit una et eadem, aut sit eiusdem rationis; sed quia ex ipsa animae claritate resultat et effluit in corpus quaedam claritas quae est qualitas corporalis. Unde hic dicitur quod ipsum corpus, suo modo, idest corporaliter, non autem spiritualiter, claritatis gloria induetur. Hoc autem videtur sentire S. Thomas, *4. Sent. dist. 44. q. 2. art. 4. quaestiunc. 2, ad 1.* ubi dicit quod claritas gloriae erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Si enim ista claritas corporis gloriosi est eiusdem speciei cum claritate naturae, manifestum est quod non est eiusdem rationis cum animae claritate; quia alterius rationis et alterius generis est claritas naturae corporalis, et claritas animae spiritualis, praesertim claritas gratiae.

Secunda conclusio est: **Corpora huiusmodi erunt agilia.**

Probatur: Anima ultimo fini coniuncta in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: Ergo corpus omnino spiritui ad motum obediet: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia ex desiderio animae movetur corpus.

Circa hanc probationem consequentiae, advertendum est, quod vult S. Thomas ostendere, ex opposito consequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim corpus non obediet omnino spiritui ad motum, sequitur quod non erit in omnibus impletum desiderium animae ex quo corpus movetur.

Confirmatur auctoritate Apostoli dicentis, quod *surget in virtute* (I. Cor. XV, 43). Et Sapientiae III. 7, dicitur quod *tanquam scintillae in arundineto discurrent*; non quidem quasi sit motus in eis propter necessitatem, sed ad virtutis demonstrationem.

Circa ipsam agilitatem corporum glorificatorum *duo* attendenda sunt ex doctrina S. Tomae, *4. Sent. dist. 44, q. 2, art. 3, quaestiunc. 1.*

Primum est, quod ista agilitas *tria* includit: Primum est *perfectio* ipsius animae secundum quam perfecte dominabitur corpori: *negatio* resistentis voluntati et desiderio animae; et *perfectio* quaedam effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile reddetur et expeditum ad obediendum animae in quantum est corporis motor.

Secundum est, quod per huiusmodi agilitatem corpus gloriosum reddetur habile et expeditum ad obediendum animae, non solum

ad motum localem, sed etiam ad omnes animae operationes quae per corpus exercentur, ut sunt sensus operationes.

Circa id quod dicitur: *Motum non esse in beatis propter necessitatem*, advertendum est ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, quod hoc intelligendum est quantum ad indigentiam *simpliciter* quae est quando quis indiget aliquo sine quo non potest conservari in esse vel in sua perfectione: sed bene motus erit propter aliquam necessitatem et indigentiam *secundum quid*, quae est quando quis indiget eo sine quo non potest finem intentum habere, vel non ita bene, vel non tali modo. Non poterunt enim manifestare virtutem motivam in eis existentem per experimentum, nisi moveantur: et hoc significavit S. Thomas cum dixit, quod erit in eis motus ad vitutis demonstrationem.

Tertia conclusio est: **Corpora beatorum impassibilia erunt.**

Probatur: Huiusmodi corpus immune erit ab omni malo et quantum ad actum: quia in eis nulla erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus: et quantum ad potentiam: quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: Anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad remotionem omnis mali; quia cum summo bono malum locum non habet:Ergo corpus perfectum per animam, proportionabiliter animae immune erit ab omni malo, et quantum ad actum, quia in ipso nullus erit defectus, et quantum ad potentiam, quia nihil molestum pati poterit: Ergo etc.

Declarat autem S. Thomas conclusionem, inquiens quod haec impassibilitas non excludit ab iis corporibus passionem quae est de ratione sensus: quia sensibus ad delectationem utentur, secundum illa quaė statui incorruptionis non repugnant.

Confirmatur ex eo quod dicitur ab Apostolo: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (I. Cor. XV. 42).

Circa *primum consequens* advertendum, quod ly *proportionabiliter animae*, dupliciter exponi potest: *Uno modo* ut determinet ly *perfectum*; et erit sensus quod corpus quod est in resurrectione perfectum secundum convenientiam ad animam, inquantum scilicet habet esse incorruptibile, quemadmodum anima est incorruptibilis, immune erit ab omni malo. *Alio modo* ut determinet ly *immune erit;* et erit sensus, quod corpus perfectum per animam fruentem Deo, immune erit ab omni malo secundum proportionem ad ipsam animam; in quantum videlicet sicut in huiusmodi anima nullum est malum culpae, neque in actu, quia per gratiam consummatam omne peccatum excluditur; neque in potentia, quia peccare non potest, eo quod sit confirmata in bono; ita et in corpore per illam animam perfecto, nullum erit malum, neque actu, neque potentia.

Utraque expositio adaptari convenienter potest literae: secunda tamen mihi magis placet.

Circa *declarationem conclusionis* attendendum est, quod ideo postquam dixit S. Thomas, quod beati utentur sensibus ad delectationem, addidit: *secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant*, ut excluderet usum sensuum circa sumptionem cibi corporalis et circa venerea, de quibus ostensum est (cap. 82) quod statui incorruptionis repugnant: utpote ad statum corruptionis duntaxat pertinentia.

Attendendum ulterius, quod *dupliciter* differt passio quae est de ratione sensuum, a passionibus aliis corporalibus quae dicuntur passiones naturae: *Primo*, quia passio sensuum est per receptionem formae sensibilis secundum modum spiritualem et immaterialem; passio autem naturae est per receptionem formae secundum suum esse materiale. *Secundo*, quia passio sensus est perfectiva: sensus enim ex receptione formae sensibilis fit in actu ad hoc ut propriam operationem possit elicere: passio autem naturae, si proprie accipiatur, est corruptiva vel afflictiva vel abiectiva, quia est motus praeter naturam: quia ergo a beatis removetur passio abiectiva et afflictiva, non autem passio perfectiva, ideo non est mirum si in beatis inveniatur passio sensus, non autem passio naturae.

« *Utrum beati sint usuri sensibus propter delectationem* »

Sed occurit **dubium** circa illud quod ait S. Thomas, *beatos usuros sensibus propter delectationem.* Hoc enim videtur repugnare superius ab eo dictis, ubi impugnavit opinionem illorum qui dicebant in resurrectione futurum esse usum ciborum et venereorum propter delectationem tantum, hac ratione, quia delectationes illae non sunt fines actionum, sed econverso.

Ad huius evidentiam: — *Considerandum* est *primo*, ex doctrina S. Thomae *4. Sent, dist. 49, q. 3, art. 5, quaestiunc, 2,* quod *aliter* loquendum est de delectationibus tactus quae in usu ciborum et venereorum consistunt, et *aliter* de delectationibus aliorum sensuum: delectationes enim tactus maxime materiales sunt et maxime vehementes, eo quod tangibile delectationem tactus causans, nobis realiter coniungatur: et sunt etiam maxime bestiales; nam bruta non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur III. Ethicorum, et ipsas tactus delectationes maxime prosequuntur. Delectationem autem aliorum sensuum spiritualiores sunt: quia ipsi sensus spiritualius sua obiecta recipiunt: non enim coniunguntur nobis eorum obiecta secundum esse materiale, sed tantum secundum suas intentiones. Unde, licet huiusmodi delectationes corporales sint, inquantum sunt motus appetitus sensitivi

consequentis apprehensionem sensus, quae per corpus exercetur, appropinquat tamen ad spirituales delectationes, et quodammodo in earum genus cadunt, inquantum consequuntur unionem spiritualem obiecti sensibilis cum sentiente, non autem unionem realem et naturalem: ideo non est inconvienens si delectationes tactus praedictae in beatis non inveniantur, qui spiritualem vitam vivent, inveniantur autem in eis aliorum sensuum delectationes, et etiam delectationes tactus quae solam coniunctionem spiritualem tangibilis consequuntur, ut est delectatio consequens spiritualem immutationem tantum a calido aut frigido proportionato.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, et *1-2 q. 131 art. 5*, et *6*, quod *duplex* potest esse delectatio sensus: *una*, de ipso sensibili spiritualiter coniuncto: *alia* de ipsa cognitione sensibilis. *Prima* est secundum quam quis de re cognita et apprehensa per sensum delectatur, puta de colore, aut de concentu et armonia vocum. *Alia* est qua quis delectatur de ipsa cognitione coloris harmoniae, et huiusmodi. Prima est in brutis, non autem secunda; sed utraque in hominibus invenitur, et etiam in beatis. Prima quidem consequitur coniunctionem sensibilis cum sensu: secunda vero apprehensionem ipsius cognitionis tanquam perfectionis propriae, quae quidem apprehensio est per vires interiores, aut etiam per intellectum.

Considerandum tertio, quod sensus dilinguntur propter *duo*, scilicet propter *cognitionem* et propter *utilitatem*, ut dicitur I. Metaphysicae, et utroque modo est delectatio secundum sensum; sed prima hominibus tantum convenit: quia ipsius solius est apprehendere ipsam cognitionem tanquam proprium bonum, secunda autem communis est hominibus et brutis: ideo prima in beatis invenitur, quia cognitio ipsa sensus non repugnat statui incorruptionis; secunda autem ipsis non convenit, quia utilitas sensibilium quae attenditur in ordine ad conservationem naturae animalis, convenit tantum statui corruptionis in quo natura indiget aliquo extrinseco tam ad conservationem individui, quam ad conservationem speciei.

Ad obiectionem igitur dicendum, quod non intendit S. Thomas in beatis esse usum sensuum propter delectationem, quasi beati operationem sensus ad delectationem ordinent tamquam ad finem, ut illi, quos improbat S. Thomas, dicebant de delectationibus tactus; sed quod utuntur sensibus propter ipsam cognitionem sensus ipsis secundum se delectabilem, non autem propter aliquam utilitatem ad naturae conservationem ordinatam, cum eorum natura incorruptibilis sit, non indigeatque extrinseco conservante.

Circa ipsam *impassibilitatem corporum beatorum* advertendum (ut haberi potest ex doctrina S. Thomae in *4. Sent. dist. 44, q. 2, art. 1, quaestiunc. 1,)* quod haec impassibilitas provenit ex pleno

dominio animae immobiliter Deo fruentis supra corpus: nam, quia corpus humanum, et quidquid est in eo erit perfecte subiectum animae, sicut ipsa perfecte subiecta erit Deo; ideo nulla in corpore glorioso poterit mutatio esse contra illam dispositionem qua perficitur ab anima.

Utrum autem *praeter virtutem et dominium animae oporteat ponere aliquam qualitatem positivam in ipso corpore glorioso quae omnem passionem probibeat*:

Videtur dicere S. Thomas, in loco praeallegato, quod non, sed quod impassibilitas solam privationem et negationem secundum se importat; hab·t tamen causam positivam, scilicet ipsum animae dominium super corpus. Nam ipsa anima quae plene corpori dominatur, ligat omnino eius potentiam passivam, ut nullam possit recipere dispositionem contrariam formae.

Sed licet expresse non habeatur a S. Thoma, ibidem, impassibilitatem dicere formam positivam in corpore existentem, hoc tamen dat intelligere ex eo quod ipsam computat inter dotes corporis, *4, Sent. dist. 49, q. 4, art. 2*, ubi dicit, dispositiones quae sunt in corpore glorioso, ex quibus efficitur animae perfecte subiectum, corporis dotes dici: sicut et dispositiones quae sunt in anima ad perfectam operationem qua Deo coniungitur, dicuntur animi dotes. Idem etiam habetur *dist. 44, q. 2, art. 3, quaestiunc. 1.*

Et secundum hoc dicendum est, quod sicut agilitas dicit quandam qualitatem effluentem ab anima glorificata in corpus, per quam habile redditur ad motum, et omnes operationes animae; ita impassibilitas dicit qualitatem ab anima in corpus effluentem per quam corpus redditur habile ab subiectionem animae, ut est eius forma ipsum in esse conservans, et per quam omni dispositioni quae est contrarie formae, resistit; ita quod *formaliter* impassibilitas dicit negationem , *materialiter* autem dicit aliquid positivum.

« *Quaenam sit causa impassibilitatis corporum beatorum.* »

Sed contra praedicta, **dubia** quaedam occurrunt.

Arguit enim **Scotus** in *Quarto*, quod huiusmodi ìmpassibilitas ex dominio animae supra corpus, non proveniat ratione qualitatis effluentis in corpus.

Primo: Quia, aut esset qualitas caelestis, aut qualitas elementaris vel mistionis; non primum, quia corpus humanum non est susceptivum qualitatis caelestis: non etiam secundum, quia tunc esset eiusdem generis cum aliis, et per consequens non prohiberet omnem actionem illarum.

Secundo : Si repugnaret aliis qualitatibus, non prohiberet omnem actionem, quia esset eiusdem rationis cum eis : si autem non repugnaret, non prohiberet actionem alicuius illarum, cum istae aliae sint inter se repugnantes.

Aureolus autem arguit huiusmodi impassibilitatem non provenire ex aliqua forma corpori inhaerente.

Tum 1) quia impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non videtur habere corpus per aliquam qualitatem, alioquin per ipsam fieret fortius et universalius in resistendo quam sit quaecunque potentia creata in agendo.

Tum 2) quia composito ex elementis convenit per se secundo modo pati et corrumpi: nulla autem virtus creata potest auferre illud quod convenit alicui in secundo modo dicendi per se.

Durandus etiam idem probat hac ratione : Quia impassibilitas et incorruptibilitas sibi correspondent : incorruptibilitas autem corporum beatorum non erit per aliquam virtutem eis inhaerentem; quia illa erit communis et bonis et malis, in malis autem non erit per aliquam formam inhaerentem, ut videtur ab aliis concedi.

Pro horum solutione *praemittendum* est, quod huius impassibilitatis corporum beatorum, secundum quod negationem importat, *duplicem* causam, iuxta praedicta, oportet assignare, unam scilicet *remotam*, alteram *propinquam*. — Remota est quaedam virtus supernaturaliter indita animae, per quam plene corpori dominatur quantum ad eius conservationem : et dictum est hanc impassibilitatem ex pleno dominio animae provenire. — Proxima autem est qualitas quaedam ab ipsa anima glorificata in corpus effluens, per quam corpus fit aptum ut perfecte animae subiiciatur quantum ad sui conservationem, omnem dispositionem contrariam animae prohibendo: et quia haec qualitas effluit ab anima, ut beata est, et supernaturali qualitate dotata; ideo et ipsa supernaturalis est qualitas, non autem elementaris aut coelestis, aut ex corporis mistione proveniens; et propterea non oportet ipsam eiusdem generis esse cum qualitatibus, ex quibus ipsum corpus componitur, quae sunt naturales, et de potentia subiecti eductae, licet in eodem susceptivo recipiantur.

Et per hoc patet responsio **ad primum Scoti.**

Ad secundum eiusdem, dicitur quod qualitatem unam alteri qualitati aut eius actioni repugnare, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* formali repugnantia, quae est per oppositionem formae ad formam, quarum una alteram ab eodem subiecto expellit, quo modo caliditas frigiditati repugnat. *Alio modo* repugnantia materiali, quae scilicet est repugnantia materiae seu dispositionis materialis ad formam: quando inquam aliqua qualitas reddit subiectum omnino indispositum, et inhabile ad suscipiendam aliquam formam aut eius actionem : sicut dicimus qualitates ignis repugnare animae intellectivae, et qualitates corporis coelestis repugnare qualitatibus

et formis corruptibilibus: quia per eas redditur materia ad has formas indisposita. Quum enim forma requirat determinatam materiam, et similiter agens creatum; si sit aliqua qualitas quae reddat materiam alicui formae aut agenti improportionatam et indispositam, illa dicitur tali formae et agenti materialiter repugnare. — Quum ergo quaerit Scotus, an haec qualitas repugnet qualitatibus corporis, necne, — dicitur quod repugnat *materialiter*, non autem *formaliter*, quia videlicet facit corpus inhabile ad inordinatas actiones illarum suscipiendas, non autem quia illarum actiones sua actione prohibeat.

Quum *instatur primo*, quod si repugnat, tunc non prohibet omnem actionem, quia est eiusdem rationis, — *dicitur*, quod consequentia non tenet, et eius probatio nulla est. Non enim si materialiter repugnat, est eiusdem generis cum illis: sed bene esset eiusdem generis si formaliter repugnaret; formae enim contrariae ad idem genus pertinent, non autem formae disparatae.

Quum *instatur secundo*, quod si non repugnat, non prohibet actionem alicuius illarum, — *dicitur*, quod hoc utique verum esset, si neque formaliter neque materialiter illis repugnaret: modo dicimus quod materialiter repugnat, et ideo omnes immoderatas illarum actiones prohibet.

Ad primum Aureoli potest *primo responderi*, quod impassibilitas quam dicimus corpori ex aliqua qualitate inhaerente provenire, intelligitur praeservativa a passione corruptiva, aut abiectiva alicuius intrinsecae dispositionis, non autem a translatione de loco ad locum: quia fortassis ista est non ex qualitate inhaerente, sed ex divina protectione.

Potest *secundo responderi*, conformiter ad praedicta, quod sicut ad hoc ut aliquid sit ab aliquo agente alicuius formae susceptivum, requiritur ut sit dispositum dispositione determinata ad illam formam,et ad actionem illius agentis suscipiendam, ita ad hoc ut sit mutabile de loco ad locum ab aliquo movente, requiritur ut sit dispositum ad susceptionem motus a tali agente: et ideo sicut per aliquam qualitatem potest indisponi materia, et reddi inhabilis ad suscipiendam actionem alicuius agentis, ita potest fieri inhabilis et indisposita ad suscipiendum motum a movente: unde negatur quod impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non habeat corpus gloriosum per qualitatem positivam.

Quum *probatur*, quia tunc per ipsam fieret fortius et universalius in resistendo quam quaelibet potentia creata in agendo: — *dicitur*, quod si loquamur de resistentia formali quae est secundum contrarietatem formae ad formam, illud non sequitur: si autem loquamur de resistentia materiali quae est in reddendo subiectum inhabile et indispositum ad susceptionem motus ab agente creato, illud inconveniens non est. Potest enim forma supernaturalis, utpote

superioris ordinis quam sit forma naturalis, indisponere materiam et inhabilem reddere ad susceptionem actionis et motus a quacunque virtute creata.

Ad secundum negatur quod pati et corrumpi conveniat per se, secundo modo, composito et elementis; sed bene sibi per se convenit habere potentiam ad passionem et corruptionem: et haec semper erit in corporibus gloriosis quantum ad suam entitatem: sed ut dicitur. *4 Sent. d. 44, q. 2, art. 1, quaest. 1, ad 2*, talis potentia erit ligata ne possit in actum exire propter victoriam animae supra corpus.

Ad Durandum (1) dicitur, quod utique est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis et damnatis, scilicet cessatio motus coeli, et dominium animae supra corpus quantum ad eius vivificationem et conservationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, et qualitas ab anima glorificata in corpus effluens: et ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passione afflictiva, non autem beati: unde illa consequentia non tenet: Incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inhaerentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim assignantur dotes corporibus damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

QUARTA CONCLUSIO est: **Corpus resurgentis erit subiectum animae in omnimoda perfectione naturae.**

Probatur: Anima Deo fruens, ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo secundum modum suum: Ergo et corpus perfecte subdetur animae. Ergo et eius proprietates participabit, quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturae. — Probatur *secunda consequentia:* quia tanto aliquid perfectius est in natura, quanto materia eius perfectius subditur formae.

Non probat S. Thomas *primam consequentiam*, sed relinquit eam manifestam ex hoc, quod ita se habebit corpus ad animam, suo modo, sicut anima suo modo se habebit ad Deum.

Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli dicentis, quod *surget corpus spirituale* (I. Cor. XV, 44). Non quidem sic intelligendo, quia sit spiritus, idest substantia spiritualis, sive aer, aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subiacet, et indiget alimonia.

(1) In edit. Romana aliisque legitur: *Ad secundum*, sed non recte.

Circa hanc conclusionem *advertendum*, quod S. Thomas per ipsam vult dare intelligere, corporibus beatorum aliam dotem inesse, quae *subtilitatis dos* dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, ut declarat in *Quarto*, quam omnimoda et perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum : quia enim, ut dicitur ibidem, nomen *subtilitatis* a penetrandi virtu e sumptum est, et aliquid est penetrativum et ratione parvitatis quantitatis, praecipue secundum latitudinem et profunditatem, et ratione paucitatis materiae ; in corporibus autem raris forma magis dominatur materiae; ideo translatum est nomen *subtilitatis*, ad illa corpora quae optime subsistunt formae, et perficiuntur ab ea perfectissimo modo.

Advertendum quoque, circa alia quae enumeravit S. Thomas: scilicet *corpus participare animae proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum, et quantum ad ordinationem corporei appetitus;* quod ista neque omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinent, ut videtur voluisse Durandus, neque omnino a dote subtilitatis excluduntur, ut videtur voluisse Capreolus, ista doti agilitatis attribuens; sed aliquo modo ad dotem agilitatis, et aliquo modo ad subtilitatis dotem pertinent: sensus enim et appetitus *dupliciter* comparari possunt ad suas operationes. *Uno modo*, quantum ad facilitatem et expeditionem operandi, et sic ad dotem agilitatis pertinent: dictum est enim superius de mente S. Thomae quod agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animae quantum ad motum, et ad operationes animae quae per corpus exercentur. *Alio modo*, quantum ad perspicuitatem sentiendi, et quantum ad debitam ordinationem appetendi, ut scilicet inferior appetitus feratur in suum obiectum secundum superioris appetitus inclinationem: et sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfecte subditur animae quantum ad perfectionem naturae : quanto enim natura perfectior fuerit, tanto et sensus est perspicacior, et appetitus inferior est magis regulatus.

Quod autem hoc sit de mente S. Thomae patet; tum quia hic ista connumerat inter ea quae ad dotem subtilitatis pertinent; tum quia inferius, Cap. 89, declarat corpora damnatorum non esse subtilia futura, quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere, ad subtilitatem corporum pertinere quod affectus et appetitus animae corporeus spiritui subdatur, sive inclinationi superioris appetitus.

Advertendum ulterius, quod sicut ex gloria animae et ex pleno eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitas per quam aptum est ad obediendum animae quantum ad motus et operationes, quae dicitur agilitas, et alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnis abiectivae passionis, quae dicitur impassibilitas; ita et subtilitas nominat aliquam qua-

litatem ab anima effluentem in corpus, per quam aptum est ad subiectionem animae quantum ad omnimodam perfectionem specificam: hoc enim ponit S. Thomas *4. Sent. d. 44, q. 2, art. 3, quaestiunc. 1.*

Ex praedictis *infert primo* S. Thomas, capitulariter dotes corporis colligendo, quod sicut anima hominis elevabitur ad gloriam coelestium spirituum, ut scilicet Deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimatur ad coelestium corporum proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore et difficultate mobile, et perfectissime sua forma perfectum: propter quod Apostulus resurgentium *corpora, coelestia* vocat, non scilicet quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam: unde postea subiungit quod *alia est coelestium gloria, alia terrestrium* (I. Cor. XV, 40).

Infert secundo, quod sicut gloria animae naturalem virtutem coelestium spirituum excedit, ita et gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem coelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, et dignitas naturae perfectior.

Adverte, quod dicitur impassibilitas resurgentium firmior quam impassibilitas corporum coelestium, non quia corpora coelestia a sua impassibilitate mutari possint, sed propter maiorem et perfectiorem impassibilitatis causam, ut dicit S. Thomas de Beatis. Licet enim impassibilitas sit in illis aequaliter, si secundum se consideretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in uno quam in alio quantum ad impassibilitatis causam.

CAPUT LXXXVII

DE LOCO CORPORUM GLORIFICATORUM

POSTQUAM determinavit S. Thomas de dotibus corporum beatorum, consequenter de eorum loco determinat, et ponit hanc

CONCLUSIONEM : **Corpora beatorum in coelis, vel magis super coelos locum habebunt.**

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, probat conclusionem. *Secundo* removet quasdam obiectiones.

QUANTUM AD PRIMUM — **probatur** *prima pars* disiunctivae sic: Corpora huiusmodi proprietatem coelestium corporum consequentur : Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia locus debet proportionari locato.

Secunda vero *pars* **probatur:** Conveniens est ut corpora beatorum simul sint cum Christo : quia eius virtute ad hanc gloriam perducentur: Sed ipse est *super omnes coelos,* ut dìcitur Ephes. IV, 10, Ergo etc.

Advertendum, quod licet sub disiunctione loquatur S. Thomas inquiens, corpora beatorum habere locum in coelo vel super omnes coelos, videtur tamen magis declinare ad hoc quod sint super omnes coelos *3. p. q. 57, art. 4, ad 5*; *Quol. 6, art. 3,* et etiam hic, cum ait, quod magis supra omnes coelos locum habent.

QUANTUM AD SECUNDUM removet *duas obiectiones.*

Prima est : Quia cum corpus hominis sit terrenum, et secundum suam naturam infimum locum habens, non videtur quod supra elementa levia possit elevari.

Secunda est : Quia corpora coelestia frangi non possunt, ut super ea corpora gloriosa eleventur.

Sed **ad primam** respondet quod frivola est: quia sicut nunc virtute animae continetur corpus quandiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur, et virtute motiva ipsius in altum elevatur, tantoque amplius quanto virtus motiva fuerit fortior; ita

quia tunc anima perfectae virtutis erit quando Deo per visionem coniungetur, virtute ipsius poterit corpus ab omni corruptione immune servari, et supra quaecunque elevari corpora.

Ad secundam autem dicit, quod virtute divina fiet ut corpora gloriosa simul cum aliis corporibus esse possint, cuius signum est quod Christus ad discipulos ianuis clausis intravit.

Attendendum, quod idcirco dixit S. Thomas, corpora gloriosa posse divina virtute cum aliis corporibus simul esse; non autem absolute illa cum aliis esse simul posse; ne aliquis existimaret illa ex aliqua proprietate inhaerente, scilicet ex dote subtilitatis, habere ut simul cum aliis corporibus esse possint. Probat enim in *4. Sent.*, hoc esse non posse per dotem subtilitatis, sed tantum divina virtute.

« *An divina virtute fieri possit quod duo corpora simul sint; et utrum hoc fiat etiam naturae concurrentibus causis.* »

Sed **duo** sunt quae in hac secunda responsione **difficultatem** faciunt.

Primum. est: Quia dicitur divina virtute fieri posse ut duo corpora sint simul. Contra hoc enim **arguit Durandus** sic: Partes eiusdem corporis sic necessario distinguuntur situ, quod impossibile est eas simul esse simultate opposita huic distinctioni.

Tum 1) quia hoc videtur esse de intrinseca ratione quantitatis quod habet partem extra partem.

Tum 2) quia alioquin tunc partes eiusdem quantitatis tantum possent replicari, quod tota replicatio fieret supra unam minimam partem, et tunc maximum corpus posset a minimo loco contineri; ergo multo magis duo corpora oportet distingui situ et positione.

E contrario autem **arguit Scotus** in *4. Sent. d. 49*, *q. 16*, quod non per solam Dei potentiam duo corpora simul esse possint.

Tum 1) quia si manent principia istorum corporum, ut sunt in eodem loco distincta, non solus Deus ea conservat: quia concurrentibus causis secundis hoc facit: si autem talia principia non manent, iam illa non conservat simul in esse.

Tum 2) quia si situs est formale et essentiale distinctivum quantitatis, sine ipso Deus non poterit conservare quantitatem distinctam: si autem est accidentalis aut causalis distinctio, secundum suas causas priores conservari poterunt distincta, sine illo quod est accidentalis ratio distinctionis.

Tum 3) quia non est impossibile duos respectus extrinsecos esse in diversis respectu eiusdem termini: respectus autem *ubi*, est respectus extrinsecus adveniens.

Secundum quod facit difficultatem, est: Quia signum quod adducitur de Christo ingrediente ianuis clausis, non videtur suffi-

ciens ad ostendendum duo corpora fuisse simul. Nam non dicitur in Evangelio quod Christus intraverit per ianuas clausas, sed quod ianuis clausis intraverit: hoc autem esse potuit ipso per fenestras aut visibiliter aut invisibiliter ingrediente.

Ad evidentiam horum: — *Considerandum* est *primo,* quod situs *dupliciter* accipi potest. *Uno modo,* ut est praedicamentum per se: quod etiam dicitur positio, et dicit ordinem partium in loco, ordinem scilicet diversarum partium locati ad diversas partes loci. *Alio modo,* ut est differentia quantitatis, et significat ordinem partium in toto, non quidem quod una sit extra aliam secundum locum, sed quod una sit post aliam, et una sit ab alia secundum quantitatem realiter distincta. Situs *primo modo* sumptus non est de ratione rei quantae ut sic, sed est extra eius rationem: Sed bene situs *secundo modo* sumptus, est de ratione quanti ut est quantum; item, *primo modo* sumptus est secundarius effectus dimensionis in corpore quanto causatus; *secundo* autem *modo* sumptus, est dimensionis primarius effectus. Ex eo enim quod materia est sub determinatis dimensionibus, corpus habet primo ordinem partium in seipso; secundo, etiam habet determinatum ordinem partium in loco: et ideo ex diversitate materiae sub diversis dimensionibus non solum sequitur diversitas ordinis partium in toto, sed etiam sequitur diversitas corporum secundum locum, cum et ipsae materiae dimensionatae non sint naturaliter distinctae, nisi sint in diversis sitibus.

Considerandum secundo, quod licet nullus istorum effectuum possit per naturalem causam impediri ne ex dimensionibus distinctis proveniat, quia utriusque situs distinctio naturaliter ex distinctione dimensionum consequitur, et una dimensio naturaliter expellit aliam a loco quem ingreditur; virtute tamen divina, dimensionum secundarius effectus formalis suspendi potest, et potest suspendi actio qua una dimensio aliam ab eodem loco expellit: ideo virtute quidem naturae fieri non potest ut duo corpora sint in eodem loco, sed bene divina virtute, quae omnem effectum causae agentis et effectum secundarium et extrinsecum causae formalis potest suspendere, fieri potest.

Ad primum itaque Durandi *negatur assumptum.* Nam sicut duo corpora omnino distincta possunt in eodem loco esse, divina virtute operante, ita et duae partes eiusdem corporis.

Ad primam eius *probationem* dicitur, quod de ratione quantitatis non est quod habeat partem extra partem secundum locum, quarum unaquaeque habeat locum a loco alterius partis distinctum: nam si esset corpus extra universum, constat quod partes situ huiusmodi distinctas non haberet, sed quod habeat partes secundum realem distinctionem distinctas, idest, quod habeat plures partes quarum una non sit alia, et una sit post aliam in toto.

Ad secundam probationem dicitur, quod nullum inconveniens est virtute divina fieri replicationem partium super minimam partem, et maximum corpus reductum per subintrationem partium ad minimam extensionem, a minimo loco contineri, puta quod camelus per foramen acus transeat.

Ad primum vero Scoti dicitur, quod utique manent principia essentialia distinctionis realis corporum simul in eodem loco virtute divina existentium, quibus, remota distinctione locali, realiter distinguuntur; remanent enim propriae formae, propriae materiae, et propriae dimensiones. — *Ad* huius *improbationem* dicitur, quod non sic dicimus duo corpora sola virtute divina distincta manere posse in eodem loco, quasi nulla alia ad horum distinctionem concurrent; sed quia illa sola principia essentialia quae horum distinctionem causabant in diversis sitibus et locis, non possunt illam distinctionem in eodem situ causare, nisi concurrente particulari causalitate divina praeter communem influxum, et nulla causa naturalis potest impedire distinctionem localem natam consequi ex distinctione quantitativa diversorum corporum, sed sola divina virtus.

Ad secundum dicitur, quod situs diversitas secundum se non est causa distinctionis corporum, sed signum talis distinctionis, ut inquit S. Thomas super Boëtium de Trinitate *q. 4, art. 4,* et est effectus ab eadem causa proveniens a qua ipsa corporum distinctio provenit: a qua quidem causa separari naturaliter non potest. Sicut enim a diversitate dimensionum, sive materiae sub diversis dimensionibus, provenit diversitas numeralis corporum, ita et diversitas situum. Ideo ista consequentia non valet: situs non est formale et essentiale principium distinctivum quantitatis: ergo sine diversitate situs potest per causas alias priores per se conservari distinctio quantitatum absque diversitate situum. Licet enim non sit formale principium distinctionis quantitatis, est tamen naturalis eius effectus ad diversitatem quantitatum consequens, sine quo naturaliter esse quantitatum distinctio non potest; sicut non valet: caliditas et frigiditas non sunt principia essentialia distinctionis ignis et terrae; ergo possunt naturaliter esse distincta ignis et terra absque diversitate caliditatis et frigiditatis.

Ad tertium negatur assumptum. Nam duo respectus non possunt naturaliter eundem terminum adaequatum respicere: respectus autem *ubi,* respicit locum tanquam terminum adaequatum, cum oporteat locum adaequari locato, si sit proprius eius locus.

Ad secundum dubium de signo adducto a S. Thoma, dicitur, quod licet ex Evangelii textu non habeatur expresse quod Christus per clausas ianuas sit ad discipulos ingressus, et potuerit aliunde clausis ianuis ingredi, habetur tamen illud ex sacrorum Doctorum interpretatione, maxime Augustini. Unde etiam tenent sacri Docto-

res in Christi ascensione corpus eius simul cum corpore coelesti absque ulla coelestis corporis fractione fuisse, quamvis Deus sua virtute potuisset coelum scindere, ut Christo cederet ascendenti: sed hoc non minus est apud Philosophos impossibile Deo, quam duo corpora esse simul.

CAPUT LXXXVIII

DE SEXU ET ÆTATE RESURGENTIUM.

Postquam determinavit S. Thomas de loco corporum glorificatorum; consequenter de sexu et aetate resurgentium determinat, et ponit *duas conclusiones.*

Prima est: **In corporibus resurgentium non deerit sexus foemineus, ut quidam putaverunt.**

Probatur: Nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur: quia per resurrectionem reparandi sunt defectus naturae: Sed ea quae generationi deserviunt tam in maribus quam in foeminis, ad integritatem humani corporis pertinent: Ergo etc.

Non obstat autem *primo* huic, quia usus horum membrorum non erit: nam neque usus erit membrorum deservientium nutritivae, et tamen illa membra non deerunt: dicitur enim quod erunt huiusmodi membra ad integritatem naturalis corporis restituendam.

Non obstat secundo, quia talis sexus est infirmus: tum quia haec infirmitas non est per recessum a natura, sed a natura, scilicet universali, intenta: tum quia ipsa naturae distinctio in omnibus perfectionem naturae demonstrabit: tum quia divinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem ostendet.

Non obstat tertio, dictum Apostoli ad Ephes. IV, 13, quod *omnes occurremus in virum perfectum;* quia illud non intelligitur quantum ad sexum virilem, sed quantum ad perfectionem et virtutem Ecclesiae, quae tota erit quasi vir perfectus occurrens Christo, intellige quantum ad animi perfectionem et virtutem.

Secunda conclusio est: **Omnes resurgent in aetate Christi quae est aetas iuvenilis.**

Probatur: In hac sola aetate est perfectio naturae: puerilis enim aetas hanc nondum est consecuta per augmentum: senilis autem iam ab ea recessit per decrementum: Ergo etc.

Attendendum, quod omnes esse resurrecturos in aetate iuvenili, non est intelligendum quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum perfectionis, ut inquit S. Thomas in *Quarto.* Idem enim status perfectionis erit in omnibus, qui solet hominibus secundum communem cursum in iuvenili aetate convenire.

CAPUT LXXXIX

DE QUALITATE CORPORUM RESURGENTIUM IN DAMNATIS.

Postquam ostendit S. Thomas qualis futura sit in resurrectione conditio corporum beatorum; consequenter qualis futura sit conditio corporum damnatorum, declarat; et ponit *sex conclusiones.*

Prima est: **Corpora damnatorum quantum ad id quod naturae est, integre reparabuntur, in perfecta scilicet aetate, absque omni membrorum diminutione, et absque omni defectu et corruptione, quem error naturae aut infirmitas introduxit.**

Probatur sic: Animae malorum naturam bonam habent, utpote a Deo creatam: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia oportet illa corpora animabus damnatorum esse proportionata.

Advertendum quod dixit S. Thomas, reparanda corpora damnatorum absque defectu quem error naturae vel infirmitas introduxit, ut daret intelligere quicquid defectus ex corruptione vel debilitate naturae aut naturalium principiorum fuerit, totum in

resurrectione removendum esse, ut sunt febris, lippitudo, et similia: non autem eos defectus qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, ut ponderositas et huiusmodi.

Confirmatur per Apostolum dicentem I. ad Cor. XV, 51, quod *mortui resurgent incorrupti.*

SECUNDA est: **Talia corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis, idest, magis spiritus ad obedientiam carnis trahetur per affectum, quam corpus spiritui sit subiectum.**

Probatur: Quia et eorum anima erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta.

TERTIA est: **Huiusmodi corpora non erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia, sed magis erunt ponderosa et gravia, et quodammodo animae importabilia.**

Probatur: Quia et eorum animae per inobedientiam a Deo sunt aversae.

QUARTA est: **Remanebunt haec corpora passibilia sicut et nunc vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, sed non corruptionem.**

Probatur: Quia et eorum animae torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae; intellige de desiderio beatitudinis secundum communem rationem beatitudinis et summi boni, quia istud est naturale: non autem secundum particularem rationem beatitudinis, quae est divinae essentiae visio. Hanc enim anima non absolute naturaliter desiderat sub ratione summi boni, et finalis beatitudinis, sed tantum supposita hac cognitione per revelationem habita, quod ipsa divinae essentiae visio sit summum bonum, et totalis beatitudo intellectualis naturae.

QUINTA est: **Ista corpora erunt opaca et tenebrosa.**

Probatur: Quia eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae.

Confirmantur praedictae conclusiones per illud Apostoli I. ad Cor. XV, 51: *Omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur.*

Si *obiiciatur* contra *quartam conclusionem,* quod malorum corpora non poterunt esse impassibilia et incorruptibilia: quia omnis passio magis facta abiicit a substantia, ut per experientiam patet:

Dicitur primo, quod illud est verum supposita transmutabilitate materiae de forma in formam; hoc autem non erit post resurrectionem in corporibus, neque bonorum neque malorum: quia in utrisque totaliter perficientur ab anima, quantum ad esse naturae, virtute divina corpus animae totaliter subiiciente.

Dicitur secundo, quod potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata ne possit in actum alterius formae reduci.

Adverte, quod dicitur *quodammodo*: quia est metaphorica locutio dicere quod, materiae potentia sit ligata.

Dicitur tertio, quod quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, scilicet quantum ad actiones et passiones, affligentur in secundum sensum a contrarietate sensibilium, puta ab igne corporeo, inquantum caliditas propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet etiam solvere non possit.

Dicitur quarto, quod talis afflictio animam a corpore separare non poterit, cum corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

« 1) *Quomodo damnatorum corpora a sensibilibus rebus laedi possint.* — 2) *Quomodo dolor ex intentionali forma possit in damnatis causari; et quare beati a sensibilibus laedi non possint.* »

1) Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod cum dolor et afflictio sensum laesionis importent, ad videndum quomodo damnati a sensibilibus rebus afflictionem et dolorem patiantur, videndum est quomodo ab eis laedi possint. — Cum itaque *duplex* actio a sensibilibus rebus provenire possit: *una* scilicet *naturalis*, qua ab illis in passum imprimitur forma secundum suum esse materiale, sicut cum ignis sua caliditate lignum facit calidum; *alia* vero *spiritualis,* qua suam intentionem et similitudinem in sensum imprimit, sicut cum calor suam similitudinem imprimit in sensum tactus; non possunt corpora damnatorum a sensibilibus laedi agentibus, naturali actione in ipsa: quia ut dicitur *Quol. 8, q. 8, art. 18*, *ad 1,* ignis et aqua, et eadem ratione alia sensibilia, non agent in corpora damnatorum actione naturae: ideo relinquitur quod ab ipsis laedantur inquantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

Considerandum secundo, quod ista laesio quae fit per immutationem spiritualem, *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo,* quia per talem immutationem abiiciatur a corpore aliqua forma sibi secundum naturam conveniens: et sic non potest accipi laesio in damnatis: quia anima, ut hic dicitur, perfecte dominatur materiae quantum ad esse naturale: unde etiam dicitur hic, quod licet

qualitas ignis contrarietur qualitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, ea tamen solvere non potest. *Alio modo,* quia per ipsam immutationem causatur in organo sensus forma intentionalis illi improportionata et inconveniens: unde ait S. Thomas in *4. Sent. dist. 44, q. 3, art. 1, quaestiunc. 3, ad 2,* quod sensibile non solum natum est delectare, vel affligere sensum secundum quod agit actione naturae confortando organum, sed etiam secundum quod agit in sensum, actione spirituali, secundum quod est in debita proportione ad sentientem, vel in superabundantia et defectu: et sic accipienda est laesio in damnatis a rebus sensibilibus.

2) Sed tunc **duplex** oritur **dubium.**

Primum est: Quomodo afflictio et dolor possint ex intentionali forma causari, cum illi sint effectus reales.

Secundum est: Quare beati ex huiusmodi sensibilibus non poterunt affligi, sicut damnati, cum ita excellens sensibile sit improportionatum sensui beatorum, sicut damnatorum sensui.

Ad primum respondetur, quod non dicitur similitudo sensibilis habere esse intentionale in sensu, ut esse intentionale distinguitur contra esse reale, quomodo entia rationis dicuntur habere esse intentionale: habet enim esse reale, et realiter sensum informat: sed ut distinguitur contra esse naturale et materiale eiusdem formae. Sensibile enim est in sensu sine materia et modo quodam immateriali: unde non denominat ipsum calidum aut frigidum: ut patet Secundo *de Anima:* tale autem habens esse intentionale et spirituale non est inconveniens quod dolorem aut aliquem alium realem effectum causet, virtute formae extrinsecae a qua causatur.

Sed contra istam responsionem adhuc occurrit *dubium:* Nam tenet S. Thomas, *1. p. q. 67, art. 3;* et *2. Sent. d. 13, art. 3,* quod intentio coloris in aëre, et similiter aliae sensibilium intentiones transmutationem naturalem non causant, et tamen habent ibi aliquod esse reale: ergo eadem ratione intentiones quae sunt in sensu, realem effectum inducere non possunt.

Respondetur, negando consequentiam. Nam licet non possent aliquam transmutationem causare, de quo in superioribus est dictum, non sequitur quod dolorem causare in damnatis non possint. Illa enim doloris causatio non est per aliquam transmutationem naturalem, cum corpora damnatorum non sint naturali mutatione transmutabilia, sicut nec corpora beatorum, sed solum per improportionem obiecti ad organum sensus.

Ad secundum dupliciter posset responderi.

Primo, quod licet aliqua sensibilia sint improportionata sensibus beatorum, si secundum se solum considerentur, non tamen sunt illis improportionata, ut subduntur animae glorificatae, et dotem impassibilitatis habent: ex hoc enim redduntur sensus et eorum organa toti latitudini sensibilis proprii proportionata propor-

tione passivi ad agens connaturale. In damnatis autem corpus non substat perfecte animae, quantum ad omnes actiones et passiones, nec in ipsis est dos impassibilitatis, per quam eleventur et perficiantur organa sensuum.

Posset *secundo* responderi, quod utique etiam aliquae excellentiae sensibilium erunt improportionatae sensibus beatorum, sed tamen non poterunt agere in ipsum sensum per modum laesivi: quia aut non agent in ipsum dote impassibilitatis prohibente; aut si agent suam similitudinem imprimendo, illa tamen actio non habebit rationem laesivi, inquantum nullum sensibilem dolorem, aut tristitiam interiorem causabit; anima hoc prohibente ex pleno sui dominio supra corpus et supra omnes actiones et passiones eius, et dote impassibilitatis impediente.

Si autem *quaeratur de corporibus parvulorum cum originali tantum decedentium*, in quibus secundum S. Thomam nulla erit poena sensus, quomodo erunt impassibilia, cum non sint habitura impassibilitatis dotem: — *Dicitur* ex doctrina S. Thomae, *2. Sent. dist. 33, q. 2, art. 1, ad 5,* quod non patientur passione corruptiva, quia cessante motu coeli nullum agens corruptivum aut alterativum erit; non patientur etiam passione afflictiva per spiritualem immutationem a sensibilibus, divina iustitia hanc passionem, utpote illis nullo modo debitam, prohibente.

Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in *4. Sent. d. 44, q. 4.*

Sexta conclusio est: **Locus infimus et tenebrosus ac poenalis deputabitur corporibus damnatorum.**

Probatur: Quia per oppositum corpora beatorum propter innovationem gloriae supra coelestia corpora elevabuntur.

Confirmatur auctoritate Psalmistae (LIV. 16): *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes:* et Apoc. XX, 9-10, dicitur, quod *diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et Pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum.*

CAPUT XC

QUOMODO SUBSTANTIÆ INCORPOREÆ PATIANTUR AB IGNE CORPOREO.

Postquam manifestavit S. Thomas qualia sint resurgentium corpora; consequenter quales sint eorum animae ante resurrectionem, declarat.

Et *primo,* quantum ad poenam et praemium. *Secundo,* quantum ad voluntatem, Cap. 92.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit capacitatem animae ad poenam et praemium. *Secundo* ostendit, statim post separationem haec sibi dari. Cap. seq.

Quantum ad primum, supposito ex tertio Libro quod animae sint capaces praemii, scilicet divinae visionis; quia posset aliquis ex eo quod dictum est corpora damnatorum ab igne corporeo pati, occasionem sumere dubitandi, quomodo diabolus qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem, ab igne corporali pati possint, a quo patientur corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit Matth. XXV, 41 : *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius;* vult S. Thomas hanc difficultatem declarare. — Et *primo* removet quosdam falsos modos. *Secundo* veritatem declarat.

Quantum ad primum: — *Dicit primo,* quod hoc non est intelligendum quasi eorum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercunque aliter transmutetur, sicut nunc corpora nostra corruptibilia patiuntur ab igne; quia nec habent substantiae incorporeae naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari, neque formarum sensibilium nisi intelligibiliter sunt susceptivae, quae susceptio non est poenalis, scilicet secundum se, sed magis perfectiva et delectabilis.

Dicit secundo, quod hoc etiam non est intelligendum quasi ab igne patiantur afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur: quia organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur.

Adverte, quod S. Thomas *duos modos* passionis substantiae separatae ab igne excludit, secundum quos ab ipso nostra corpora patiuntur. *Unus* est, secundum quod in statu corruptionis existentia, per realem immutationem et alterationem patiuntur ab igne et aliis rebus sensibilibus. *Alius* est, secundum quod in statu incorruptionis existentia, patiuntur per spiritualem immutationem sensus tactus ab igne causante afflictionem ratione contrarietatis ad aequalitatem complexionis et harmoniae sensus.

Quantum ad secundum ponuntur *duae conclusiones*.

Prima est: **Patiuntur substantiae huiusmodi ab igne corporeo per modum alligationis cuiusdam.**

Huius autem possibilitas alligationis a Deo, *declaratur* sic. Possunt alligari spiritus corporibus, vel per modum formae, sicut anima corpori humano ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut negromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. Ergo multo magis divina virtute possunt spiritus damnandi alligari igni corporeo. — Quod autem ex hac alligatione patiantur afflictionem, *probatur*: quia sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Ad horum evidentiam *considerandum* est *primo*, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 44, q. 3, art. 3, quaestiunc. 3; de Anima q. 1, art. 21;* et *Quolib. tertio, art. 13,* quod multipliciter potest substantia spiritualis uniri corpori, scilicet sicut *forma materiae*, quomodo anima humana corpori unitur: sicut *motor mobili* secundum locum, quomodo Angelus unitur orbi quem movet: et sicut *locatum loco* secundum modum quo spiritualia sunt in loco, quo modo dicitur substantia spiritualis loco diffiniri. Cum ergo hic dicitur spiritus damnatos divina virtute alligari igni corporeo, intelligitur non secundum unionem formae ad materiam, cum ignem non vivificent; nec secundum unionem motoris ad mobile, quia non apparet quo locali motu habeat ignem movere; sed secundum unionem locati ad locum: uniuntur enim igni tamquam loco illis per divinam iustitiam deputato.

Considerandum secundo, quod ista alligatio non dicit solam unionem spiritus ad ignem, sed dicit violentam unionem et detentionem eius ab igne, quae scilicet est contra spiritus voluntatem et inclinationem, sicut et carceri dicuntur alligati qui in eo contra eorum voluntatem detinentur.

Considerandum tertio, quod afflictio et dolor per huiusmodi alligationem existens in spiritibus damnatis, *duplicem* habet causam

ex parte ignis, unam scilicet *remotam,* aliam *propinquam.* — *Remota,* est violenta ipsa alligatio spiritus ad ignem, ita quod sic detinetur ab ipso, quod in alio loco esse non potest. *Propinqua* vero, est cognitio huiusmodi alligationis: nisi enim spiritus se cognosceret alligatum igni, non affligeretur ex tali alligatione, sicut non affligitur lapis ex eo quod sursum per violentiam detinetur: sed quia cognoscit se infimo corpori, scilicet elementari, alligatum esse, et ab ipso detineri ne alibi esse possit, cum tamen secundum suam naturam omnibus etiam supremis corporibus nobilior et praestantior sit, ex hoc quam maxime affligitur et dolet: non quidem dolore sensibili, cum ille in substantiis separatis esse non possit, sed dolore et cruciatu voluntatis. *Primam* causam doloris tangit S. Thomas cum ait, spiritus huiusmodi, divina virtute, igni corporeo alligari. *Secundam* vero, cum ait illos scire se infimis rebus alligatos in poenam.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Conveniens est quod spiritus damnati poenis corporalibus puniantur:** — Intellige, non corporalibus ex parte patientis poenam, quasi ipsi spiritus habeant corpus in quo patiantur, sed ex parte poenam inferentis: sensus enim est, conveniens esse ut aliquod corpus illi poenam infligat.

Probatur primo: Rationalis creatura peccat ex eo quod Deo obediendo non subditur: Ergo eius conveniens poena est ut rebus inferioribus, idest corporalibus, quodammodo alligata subdatur. — Probatur *consequentia;* quia poenam debet proportionaliter peccato respondere, ut voluntas per poenam de contrario eius affligatur quod diligendo peccavit.

Advertendum primo, quod alligari proprie convenit corporibus, non autem spirituali substantiae: sed tamen hoc etiam dicitur de ipsa metaphorice, inquantum contra voluntatem eius a corporeo igne detinetur. Propterea dixit S. Thomas, ipsam esse *quodammodo* alligatam, non autem alligatam absolute.

Advertendum secundo, quod istam proportionem poenae ad culpam possumus interpretari, ut dicamus quod, sicut spiritualis substantia peccando subtraxit se a subiectione sui superioris, scilicet Dei; ita conveniens est ut puniatur per subiectionem ad inferiora: sic enim punitur voluntas in contrario eius quod diligendo peccavit. Nam ex hoc peccavit, quod voluit et amavit non subiici superiori, punitur vero ex eo quod contra suam inclinationem subditur inferiori.

Secundo: Poena sensus correspondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni sibi correspondet quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Ergo conveniens est ut per corporalia affligatur. — Probatur *consequentia;* quia creatura rationalis, praecipue anima humana, peccat, inordinate se ad corporalia convertendo.

Advertendum, quod ista ratio proprie procedit de poena animae rationalis, quia (ut innuit S. Thomas) substantiae separatae non peccaverunt per conversionem affectus ad corporalia, sed ad spiritualia, scilicet aut appetendo proprium bonum naturale tanquam ultimum finem, aut appetendo veram beatitudinem, sed indebito modo, ut superius (lib. III) est ostensum.

Tertio: Poena afflictiva, quam dicimus poenam sensus, ex illo debet provenire, quod potest afflictionem inferre: Ergo conveniens est ut spiritualis substantia per corporalia puniatur. — Probatur *consequentia;* quia nihil afflictionem infert, nisi inquantum contrariatur voluntati; est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae, ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem naturae suae libera esse debet; non autem, quod spirituali substantiae coniungatur, immo hoc est ei delectabile, et ad eius perfectionem pertinens, cum sit coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intelligibile.

Advertendum, cum dicitur, *spiritualem naturam secundum naturae ordinem a corpore debere esse liberam,* quod hoc quantum ad substantias spirituales, quae sunt completae in specie, universaliter est intelligendum; sed quantum ad animam intellectivam, quae complementum suae perfectionis accipit in corpore, est intelligendum cum hac exceptione: nisi illi uniatur ut forma.

Sed quia *posset aliquis dicere,* quod ea quae de poena corporali damnatorum dicuntur, sunt spiritualiter intelligenda, sicut et ea quae de praemiis beatorum leguntur: — Hoc *removet* S. Thomas, dicens quod licet illa spiritualiter intelligantur, quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, sunt corporaliter intelligenda, et quasi proprie dicta, quia non est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur, punitur tamen convenienter per hoc, quod cum inferioribus deputatur,

Posset etiam *aliquis obiicere,* quod si quaedam dictorum sunt corporaliter intelligenda, eadem ratione et omnia: — Sed *respondet* S. Thomas, hoc non oportere, quia quaedam huiusmodi sunt spiritualiter intelligenda, et veluti per similitudinem dicta; sicut Isaiae ult. (LXVI, 24) dicitur quod: *Vermis eorum non morietur.* Constat enim quod hoc intelligi non potest quasi corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, aut corpora damnatorum, quae incorruptibilia erunt; sed per vermem conscientiae remorsus intelligi potest, quo etiam impii torquebuntur. Constat etiam quod fletus et stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt, quamvis nihil prohibeat in corporibus damnatorum haec corporaliter intelligi; ita tamen quod per fletum intelligatur non lachrymarum deductio, sed solum dolor cordis et conturbatio oculorum et capitis, prout in flentibus esse solet.

Circa *vermem* qui dicitur in damnatis esse *conscientiae remorsus,* advertendum, quod non est sic intelligendum vermem in damnatis esse, quasi damnati poeniteant de peccatis quae commiserunt secundum se, et inquantum mala sunt, sed quia de ipsis continue dolent ratione poenae quam pro ipsis continue patiuntur, ut inquit S. Thomas, *4. Sent. d. 50, q. 2, art. 1, quaestiunc. 2.*

Circa *fletum* autem damnatorum qui dicitur esse quantum ad *dolorem cordis,* et quantum ad *conturbationem capitis et oculorum* **dubium** occurrit.

Ista conturbatio capitis et oculorum non videtur posse esse nisi per hoc, quod corpus transmutatur a sua naturali dispositione; post resurrectionem autem hoc in corporibus esse non poterit, ut superius est ostensum : ergo.

Et si forte diceretur, ut videtur haberi a S. Thoma, in *4. Sent. d. alleg.,* quod licet non possint transmutari a sua naturali dispositione ab extrinseco, poterunt tamen transmutari ab intrinseco secundum quod corpus ad passionem animae transmutatur; — hoc non videtur esse ad mentem ipsius; quia ipse *4. Sent. d. 44, q. 3, art. 1, quaestiunc. 3, ad 1,* tenet quod nec etiam ab interiori poterit esse talis transmutatio in corpore.

Si etiam diceretur, quod nulla erit transmutatio propter hoc, quia illa conturbatio erit in capite et in oculis ab initio unionis animae ad corpus, et perseverabit in aeternum : — hoc non videtur etiam esse ad mentem S. Thomae: quia in praecedenti capite dixit quod in corporibus damnatorum nullus erit defectus, nullaque corruptio, quem error naturae, vel infirmitas introduxit.

Dicitur primo, quod utique ista conturbatio non erit per aliquam alterationem corporis a sua naturali et convenienti qualitate. hoc enim expresse tenet S. Thomas in locis praeallegatis.

Dicitur secundo, quod talis conturbatio erit quaedam dispositio corporis, qua corpus, anima dolente, disponetur, ut dicitur *Quolib. 7, q. 5, art. 13.* Sicut enim dicitur *4. Sent. d. 50, q. 2, art. 3, quaestiunc. 3,* corpora damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ex interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum.

Dicitur tertio, quod talis immutatio capitis et oculorum ex dolore proveniens, potest intelligi, aut secundum motum localem tantum spirituum; aut aliquorum humorum, ex quorum motu remanet quaedam confusio in capite, et in oculis; aut cum hoc etiam secundum immutationem spiritualem ab huiusmodi spiritibus et humoribus absque convenienti ordine motis provenientem: et hoc videtur mihi magis esse ad mentem S. Thomae, qui assignans rationem quomodo ista commotio et pertubatio possit esse in damnatis, hoc esse inquit inquantum ab interiori corpora damnatorum affligentur, sicut et ab exteriori. Constat autem ex superioribus

quod affligentur corpora damnatorum ab exteriori per spiritualem immutationem. Addit autem S. Thomas *in Quolib.*, quod si quis vellet tenere huiusmodi fletum esse per lachrymarum resolutionem, posset dicere quod virtute divina illa lachrymarum deperditio restauraretur.

Circa animae *passionem ab igne*, inquantum alligatur illi virtute divina, et eadem virtute detinetur ab illo, ne in alio loco esse possit, **dubitatur** a Durando apud Capreolum in *4. Sent. dist. 44, q. 4.*

Primo: Quia si non est alia poena animae et daemonis ab igne proveniens quam quod ab ipso detinentur ne ad alium locum moveantur ad quem vellent, tunc aequalis poena illis esset si eodem modo in pulchra camera detinerentur: hoc autem non reputatur adeo poenale et grave, sicut praedicamus gravem esse poenam hominum damnatorum et daemonum: ergo etc.

Secundo: Quia tunc animae decedentium cum solo originali, ita affligerentur, sicut et animae damnatorum, cum et ipsae detineantur in limbo.

Ad huiusmodi evidentiam: — *Considerandum* est *primo*, ut ex superioribus constat, quod licet substantia spiritualis esse possit secundum essentiam suam in loco corporeo, non quidem *circumscriptive*, quasi ab ipso contineatur et circumdetur, sed *diffinitive*, inquantum ita est in uno loco, quod non in alio, secundum contactum suae virtutis, ut in superioribus est ostensum: ipsa tamen secundum suam naturam libera est et absoluta ab omni obligatione ad locum; quia locus proprie corporibus debetur; ipsa autem totum ordinem corporalium rerum transcendit.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae in Quaest. *de Anima*, loco allegato, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Cum autem impediatur aliquid a suo contrario, et quantum *ad esse* per alterationem et corruptionem, sicut lignum comburitur ab igne, et quantum *ad suam inclinationem*, sicut lapis per violentiam sursum detinetur; constat animam non posse pati nocumentum ab igne, quod ab ipso *primo modo* impediatur, sed tantum quia *secundo modo* impeditur. Dum scilicet contra eius naturalem inclinationem et contra eius naturam, qua omnem corporum ordinem transcendit, et libera est ab omni determinatione ad locum et corpus, cuius non est forma, ad ignem virtute divina alligatur, et per necessitatem ad ipso detinetur.

Considerandum tertio, quod nocumentum hoc licet in carentibus cognitione afflictionem non causet, quia non potest esse afflictio ubi non potest esse dolor et tristitia, haec autem cognitionem nocumenti consequuntur; in habentibus tamen cognitionem afflictionem causat, secundum quod apprenditur ut contrarium voluntati

et naturali inclinationi, et quandoque magis affligit quam nocumentum sensibile: vellet enim aliquis magis verberari, et secundum sensum affligi, quam vituperari, aut aliquid huiusmodi quod sit contra eius voluntatem sustinere, praesertim si magni animi fuerit, et superbus. Quia ergo substantia spiritualis quae de sua nobilitate superbit et extollitur, alligatur igni, et ab ipso contra eius naturalem inclinationem detinetur, ne ad alia loca moveri possit, hocque perfectissime cognoscit sibi divina virtute et iustitia contra suam voluntatem infligi, maxime dolet et tristatur, considerans se infimis rebus alligatam, quae nata fuit ad divinam fruitionem elevari. Ut enim dicitur *4. Sent. d. 21, q. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad primum,* licet anima sit minus passiva quam corpus, est tamen magis cognoscitiva passionis; ubi autem est maior passionis cognitio, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio; unde in locis maxime sensibilibus laesiones maximum dolorem causant.

Ad primum itaque Durandi dicitur, quod etiam affligeretur spiritualis substantia si in pulchra camera detineretur, suaque libertate privaretur: tanto autem magis affligitur ex detentione in igne, quam ex detentione in pulchra camera, quanto cognoscit hoc sibi ad maiorem ignominiam inferri quod foeculento igni alligatur, non autem alicui ornato loco: sicut imperator affligeretur quidem si a principe aliquo in pulchro et ornato loco detineretur per violentiam; magis autem contristaretur si a rustico in loco detineretur immundo, et foetido.

Ad secundum dicitur, quod non est eadem ratio de pueris qui detinentur in limbo, et de damnatis, quia ipsi voluntarie illum sustinent carcerem, considerantes illum sibi ex iustitia deberi. Nam eorum voluntas iusta est, ut patet ex doctrina S. Thomae, *2. Sent. dist. 33, quaest. 3, art. 1,* damnatorum autem voluntas semper divinae iustitiae contrariatur, et contra voluntatem ab igne detinentur corporeo.

De hac passibilitate animae ab igne, vide S. Thomam in locis praeallegatis, ubi diffuse hanc materiam petractat.

CAPUT XCI

QUOD ANIMAE STATIM POST SEPARATIONEM A CORPORE POENAM VEL PRAEMIUM CONSEQUUNTUR.

Postquam ostendit S. Thomas quod animae damnatorum patiuntur ab igne corporeo; consequenter ostendit omnes animas statim post mortem poenam vel praemium pro meritis recipere.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo,* ratione propositum probat. *Secundo,* quandam tacitam removet obiectionem. *Tertio*, auctoritatibus Sacrae Scripturae principale propositum confirmat.

Arguit ergo **primo** sic: Animae separatae sunt susceptibiles poenarum: et corporalium, idest quae inferuntur a corporibus, et spiritualium, ut est ostensum (cap. 90): sunt etiam susceptibiles gloriae, ut ex Tertio Libro patet, quia anima ex hoc quod separatur a corpore, est capax visionis divinae, in qua hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium: Ergo anima cum separatur a corpore, statim praemium vel poenam accipit pro iis quae in corpore gessit. — Probatur *consequentia;* quia nulla esset ratio dilationis poenae et praemii, ex quo anima utriusque est capax.

Advertendum, quod *duplex* est *capacitas* animae respectu beatitudinis: *Una* scilicet *remota*, quae est conditio naturae: quia enim est naturae intellectualis, divinae visionis est capax; et haec capacitas convenit sibi etiam dum est corpori coniuncta. *Alia* vero *propinqua*, quae est conditio status nihil aliud exigentis ad hoc ut anima possit divinam visionem participare; et haec non convenit animae dum est in statu coniunctionis ad corpus, sed tantum dum est a corpore separata. Et de hac intelligit S. Thomas cum ait

quod, ex eo quod anima a corpore separatur, fit capax visionis divinae, cuius antea capax non erat. (1)

Secundo: In vita ista est status merendi vel demerendi, unde *militiae* et diebus *mercenarii* comparatur Iob. VII, 1: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia post statum militiae et laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena, iuxta illud Lev. XIX, 13: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane;* et Iohelis ultimo (III, 4): *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum.*

Tertio: Meritum et culpa non competit corpori nisi per animam, cum nihil habeat rationem meriti vel demeriti nisi in quantum est voluntarium. — Ergo convenienter tam praemium quam poena derivatur ab anima ad corpus, non autem econverso: Ergo nulla est ratio quare in praemiatione, vel punitione animarum expectetur resumptio corporum: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia secundum ordinem culpae et meriti, est ordo in poena et praemio.

Quarto: In rebus naturalibus unumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia eadem Dei providentia, debentur creaturis rationalibus praemia et poenae, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur.

SECUNDO LOCO removet S. Thomas quandam tacitam *obiectionem.*

Posset enim aliquis dicere: Si animae post mortem statim consequuntur poenam vel praemium, cum infernus sit locus poenae damnatorum, paradisus vero locus praemii bonorum, sequitur quod

(1) Eodem sensu S. Thomas de *Verit. quaest. 12, art. 3, ad 6,* ait quod, « naturale est intellectui humano quod quandoque ad visionem divinae essentiae perveniat; non tamen est sibi naturale quod ad hoc perveniat secundum statum viae huius ». Hoc autem non significat quod intellectus separatus naturae suae viribus attingat divinam essentiam absque lumine gloriae ipsum elevante; sed quod ut intellectus elevetur ad divinam essentiam, cum sit altissimum intelligibile, oportet ut sit capax in illud defigiendi mentis aciem, completa abstractione facta a sensibilibus; quod non potest contingere in statu viae, nisi praeter modum consuetum animae coniunctae. Hoc est, oportet ut intellectus naturaliter sit in eo statu quo sibi competit cognoscere intelligibile purum absque phantasmatibus. — Cf. S. Thom. loc. cit. in corp. art., et nostram disquisit: *De naturali intelligentis animae capacitate videndi divinam essentiam:* Part. III, n. XI.

anima statim aut in coelo recipitur, aut ad infernum descendit: ergo non datur purgatorium.

Ad hanc ergo obiectionem removendam,

Dicit primo, quod ex parte bonorum potest esse aliquod impedimentum ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quia ad visionem divinam rationalis creatura elevari non potest nisi fuerit totaliter depurata, iuxta illud Sapientiae VII, 25: *Nihil inquinatum in eam incurrit;* et Isa., XXXV, 8: *Non transibit per eam pollutus,* scilicet peccato, quo anima rebus inferioribus inordinate coniungitur.

Dicit secundo, quod ab hac pollutione purificatur quidem anima in hac vita per poenitentiam et alia fidei sacramenta, contingit tamen quandoque talem purgationem non totaliter in hac vita perfici, sed remanet adhuc debitum poenae vel propter negligentiam, vel ob aliam causam: et ideo cum non mereantur ob hoc animae a praemio totaliter excludi, quia haec absque peccato mortali contingere possunt, oportet ut post hanc vitam purgentur antequam finale praemium consequantur.

Dicit tertio, quod haec purgatio post hanc vitam fit per poenas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam soliciti. Ideo retardantur animae bonorum, habentium aliquid purgabile, a praemii consecutione quousque poenas purgatorias sustineant: et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

Confirmantur haec *primo,* per Apostolum dicentem, I. ad Corint. III, 15: *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* — *Secundo,* ex consuetudine universalis Ecclesiae quae pro defunctis orat: hoc enim esset inutile si non poneretur purgatorium post mortem, cum non oret Ecclesia pro iis qui sunt in termino boni vel mali, sed pro iis qui nondum ad terminum pervenerunt.

Ex his vult habere S. Thomas, quod cum dicitur animas post mortem statim consequi poenam vel praemium, intelligendum est, nisi sit aliquod impedimentum ex parte bonorum.

Circa id quod dicitur: *animas retardari a praemii consecutione quousque poenas purgatorias sustineant:*

Advertendum quod, idcirco addidit S. Thomas, *purgatorias*, ut illas animarum poenas a poenis damnatorum distingueret. Ut enim dicitur in quaest. *de Anima, art. 21, ad 20,* poenae eorum qui assecuturi sunt beatitudinem, purgatoriae dicuntur, quia ad emendationem et purgationem infliguntur: damnatorum autem poenae non sunt purgatoriae, sed ad ultimam damnationem inflictae.

Attendendum etiam, quod purgatorium esse S. Thomas probat ex illa auctoritate Apostoli, primae ad Corinthios, tertio: *Si cuius opus arserit,* etc., tanquam ex auctoritate manifesta in novo Testamento, quam etiam Augustinus, vigesimo primo *de Civitate Dei*

(cap. 26) approbat. — Scotus quoque in *Quarto, dist. 21, quaest. 1,* dicit totam sententiam de purgatorio fundari in hoc verbo Apostoli. Unde et auctoritatem Augustini, in loco allegato, ad confirmationem assumit: et auctoritatem etiam eius *De vera et falsa poenitentia,* quae ponitur *De poenitentia* dist. VII. (1) — Magister autem Sententiarum in *Quarto, dist. 21,* arguit post hanc vitam aliqua peccata in purgatorio dimitti, ex auctoritate Domini dicentis, Matth. XII, 32, quod qui peccaverit in Spiritum Sanctum, *non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro*: ex quo elicit Magister, et de mente Augustini vigesimo primo de *Civitate Dei (cap. 24),* quod sunt aliqua peccata quae in futuro seculo dimittuntur quandoque in purgatorio.

Confirmat S. Thomas etiam propositum, scilicet quod sit purgatorium, in *Quarto Sent. dist. 21, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1,* per auctoritatem Secundi Machabaeorum, XII, 46: *Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Qua etiam utitur Petrus de Palude, eadem distinctione, *conclusione prima.*

Quantum ad tertium, confirmat S. Thomas principale propositum, Sacrae Scripturae auctoritatibus.

Quod enim mali statim post mortem consequantur poenam, habetur Iob. XXI, 13, ubi dicitur: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt,* etc., et Lucae XVI, 22, ubi dicitur: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno,* etc. Quod autem boni statim consequantur praemium, habetur ex eo quod Dominus in cruce latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiso.* Luc. XXIII, 43. Per paradisum enim intelligitur bonorum praemium, iuxta illud Apocalypsis, II, 7: *Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei.*

Si dicatur, per paradisum non intelligi ultimam remunerationem, quae erit in coelis, de qua dicitur Matth. V, 12: *Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis;* sed aliqualem remunerationem in terra; quia paradisus locus terrenus esse videtur, de quo fit mentio Genes. II, 8: *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat.*

---

(1) In Decret. Grat. II, P., De Poenit. Dist. VII, cap. 6, ex libro *de Poenitentia* (cap, 17 et 18), qui Augustino tribuitur, haec leguntur: « Prius purgandus est igne purgationis qui in aliud seculum distulit fructum conversionis. Hic autem ignis etsi aeternus non sit, miro modo est gravis. Excellit enim omnem poenam, quam unquam passus est aliquis in hac vita..... Studeat ergo quisque sic delicta corrigere, ut post mortem non oporteat poenam tolerare. »

Hoc nihil est, quia si quis recte verba Sacrae Scripturae consideret, inveniet ipsam finalem retributionem, quae in coelis promittitur sanctis, post hanc vitam statim dari. Nam cum Apostolus II. Cor. IV, 17-18, de finali gloria quae datur in coelis, dixisset, quod *id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis. Non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt; quae autem non videntur aeterna sunt;* — ut ostenderet quando, et qualiter haec gloria habeatur, subiungit: *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, aeternam in coelis* (ibid. V, 8) — dans intelligere, quod soluto corpore animae ad aeternam et coelestem mansionem, idest, ad fruitionem divinitatis perducitur.

Si dicatur, Apostolum non dixisse quod statim dissoluto corpore domum aeternam habeamus in coelis in re, sed tantum in spe, postmodum eam habituri in re.

Patet hoc contra eius intentionem esse: — Tum quia cum et hic eam habituri simus secundum divinam praedestinationem, et iam habeamus in spe, iuxta illud Rom. VIII, 24: *Spe enim salvi facti sumus;* non dixisset: *si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur;* sed suffecisset dicere: *scimus quod aedificationem habemus ex Deo*, etc. Frustra enim vellemus peregrinari, scilicet separari a corpore, nisi statim essemus praesentes ad Dominum; quod fit quando ipsum per speciem videmus. — Tum quia ad Philipp. I, 23, inquit: *Desiderium habeo dissolvi, et esse cum Christo.* Nam cum Christus in coelis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem perventurum ad coelum.

Ex hoc *excluditur*, inquit S. Thomas, quorundam Graecorum error, negantium purgatorium et dicentium animas ante corporum resurrectionem neque ad coelum descendere neque in infernum demergi.

De loco purgatorii vide S. Thomam *4. Sent. dist. 21, quaest. 1, art. 1, quaestiuncula 2.*

CAPUT XCII

QUOD ANIMÆ SANCTORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN BONO.

Postquam S. Thomas de statu animarum post mortem quantum ad earum poenam vel praemium determinavit, consequenter de statu earum quantum ad immutabilitatem voluntatis determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* determinat de earum immutabilitate secundum voluntatem. *Secundo*, de causa huius immutabilitatis, Cap. 95.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* agit de immutabilitate sanctorum. *Secundo*, de immutabilitate damnatorum, Cap. seq. *Tertio*, de immutabilitate eorum qui sunt in purgatorio, Cap. 94.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio. **Nullius beati voluntas potest mutari in malum.**

Probatur primo, ratione communi bonis et malis, sic: Cum anima corpore separatur, statim est extra statum militiae, vel pugnae, et in statu recipiendi poenam, vel praemium pro eo quod legitime, vel illegitime certavit; ut patet ex superius dictis (*cap. 91*): Ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. — Probatur *consequentia;* quia quandiu anima mutari potest, est in statu pugnae et militiae, cum oporteat eam solicite malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, ut ab eo liberetur.

Secundo: Beatitudo quae in visione Dei consistit, perpetua est, ut in Tertio libro (*cap. 61-62*) est ostensum: Ergo et rectitudo in anima beata perpetua est: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per fruitionem finis; non possit autem esse simul, quod a fine avertatur et fine fruatur.

Tertio: Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis et ultimi finis, alias non quiesceret eorum appetitus, et consequenter non essent beati: Ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, non potestque velle non esse beata, licet per voluntatem possit deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quia hoc non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas sicut in finem deflectitur.

Advertendum, fundamentum huius rationis esse, quod cum voluntas naturaliter et necessario feratur in beatitudinem sub ratione universali beatitudinis, et summi boni quantum ad specificationem actus, inquantum videlicet non potest velle miseriam, aut beatitudinis oppositum; si aliquid sub ratione summi boni et verae beatitudinis apprehendatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni; et ideo, sicut voluntas non potest averti a summo bono, ut eius oppositum velit, quemadmodum in Tertio libro est ostensum, ita non potest ab eo averti quod esse summum bonum apprehendit, et veram beatitudinem. Cum igitur beati apprehendant Deum tamquam id in quo vera est ratio beatitudinis et summi boni, ab eo per voluntatem averti non possunt; et per consequens perversam voluntatem non possunt habere.

Quarto: Omni beato sufficit id in quo est vera beatitudo, alias eius desiderium non impleretur: Ergo nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliud extra ipsum. — *Secunda* vero; quia nullus habet perversam voluntatem, nisi quia vult aliquid repugnans ei in quo vera beatitudo consistit.

Circa istam propositionem: *Cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliud extra ipsum;* advertendum, quod intelligitur de plena et omnimoda sufficientia, non autem tantum quantum ad aliquid: nam nullus quaerit quod non habet nisi propter aliquam indigentiam; ideo si nullo modo aliquo indigeat, nullo modo illud quaerit, et si habet aliquid quod omni suae indigentiae et appetitui satisfacit, nihil extra illud quaerit. Idem intelligitur, non quod nihil aliud praeter illud velit, sed quod quicquid vult, vult in ordine ad illud sufficiens bonum.

Quinto: Anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia quae ad suam perfectionem pertinent, videat: Ergo nullo modo potest malam voluntatem habere, praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu. — Probatur *conseq entia;* quia peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia, unde dicitur Proverb. XIV, 22: *Errant qui operantur malum;* et III. *E hic., cap. 3:* « omnis malus ignorans ».

Advertendum, quod error in intellectu non accidit nisi inquan-

tum est in potentia, sicut et in naturalibus non accidit defectus nisi ratione potentialitatis: propterea si aliquis intellectus semper ponatur in actu, in illo non potest error accidere. Addidit ergo S. Thomas in consequente: « praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu »: ut excluderet responsionem quam aliquis posset dare, dicendo quod, licet anima beata omnia in Deo videat, et pro tunc non sit ignorans, quandoque tamen ab illa visione cessat, et tunc ignorans potest esse. Haec enim responsio excluditur per hoc, quod dicitur visionem beatorum semper esse in actu.

Sexto: Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat, sed facta resolutione in ipsa, iam habetur scientia de conclusionibus quae falsa esse non potest: Ergo et quamdiu finem ultimum voluntas nostra non consequitur, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis per se desiderabilis pervenerit. — Probatur *consequentia;* quia sicut se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis.

Advertendum primo, quod ex ista comparatione primi principii, et ultimi finis habetur, non solum quod ipsum ultimum finem necessario voluntas appetit, sicut intellectus primis principiis necessario adhaeret; sed etiam quod circa ea quae sunt ad finem, habentia necessariam et manifestam dependentiam ad finem, non potest esse perversitas in appetitu, stante rectitudine eius circa ultimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones, si appareat illas a primis principiis necessario dependere. Unde inquit S. Thomas, *1. p. q. 82, art. 2,* quod sunt quaedam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhaeret, sed antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quae Dei sunt, voluntas necessario inhaeret, voluntas autem videntis Deum iis inhaeret de necessitate.

Advertendum secundo, quod illa comparatio inter finem et principium, quae est Philosophi II. *Physic.*, VII. *Ethic.*, licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc, quod est necessario movere; sed de hoc satis dictum est in praecedentibus.

Septimo: Substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum: Ergo maxime ipsum diligit: Ergo voluntates beatorum sunt maxime conformes Deo: Ergo non possunt fieri perversae. — Probatur *prima consequentia;* quia cum bonum inquantum huiusmodi sit diligibile, quod apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. — *Secunda* vero; quia hoc habet ratio amoris, quod voluntates se amantium sunt conformes. — *Tertia* autem; quia cum voluntas divina sit prima regula voluntatum, Deus est qui facit rectitudinem voluntatis.

Advertendum, quod Deus dicitur facere rectitudinem voluntatis

non solum *effective,* sed etiam *formaliter* et *obiective;* quia videlicet voluntas intantum est recta, inquantum adhaeret Deo ut obiecto, et inquantum divinae voluntati conformatur ut suae regulae.

Octavo: Si anima beata posset transmutari de bono in malum nondum esset in ultimo fine: Sed hoc est contra rationem beatitudinis: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quandiu aliquid natum est moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem.

Advertendum circa hanc conclusionem, ex doctrina S. Thomae *de Ver. q. 24, art.* 7, et *8,* quod licet liberum arbitrium creaturae non possit naturaliter esse confirmatum in bono, ut scilicet nunquam possit flecti in malum, potest tamen per divinam gratiam in bono cofirmari. Ideo, cum dicimus animam beatam non posse de bono mutari in malum, non est intelligendum, quasi hoc sibi naturaliter conveniat, sed quia hoc habet ex divina gratia per quam ad Dei visionem elevatur, quamquam habeant Angeli, etiam ex propria natura, ut post primam electionem bonam mutari non possint in malum, ut inferius, Cap. 95, declarabitur.

Considerandum tamen, quod licet illud non sit naturale animae absolute, inquantum anima rationalis est, est tamen aliquo modo naturale inquantum est beata, et aliquo modo inquantum est anima rationalis. Nam inquantum beata est, sibi convenit ex natura beatitudinis ut Deum summe diligat, ut eius desiderium sit omni ex parte repletum. Est enim *beatus qui habet quicquid vult, et nihil mali vult,* ut Augustinus ait; ex quo sequitur necessario, ut nullo modo possit eius voluntas deflecti in malum. Inquantum vero anima rationalis est, sibi convenit ut naturaliter feratur in beatitudinem sub universali ratione beatitudinis; et consequenter, ut feratur naturaliter in illud quod sub ratione summi boni et verae beatitudinis apprehendit, ex quo sequitur ut ab eo deflecti non possit per voluntatem. Ista ergo immutabilitas beatorum a bono in malum *originaliter* et primordialiter aliquo modo ex natura animae dependet, sed *formaliter* et completive ex ipsa Dei visione provenit, et ex divina gratia.

Caetera quae circa hanc conclusionem difficultatem inducere possunt, superius in Tertio libro sunt ostensa.

CAPUT XCIII

QUOD ANIMÆ MALORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN MALO.

Postquam ostendit S. Thomas, animas bonorum post mortem habere voluntatem immutabilem in bono; consequenter ostendit malorum animas habere in malo immutabilem voluntatem. — Et **arguit** sic:

Primo: Peccato mortali debetur poena perpetua animarum: Ergo voluntas animae damnatae non potest mutari in bonum. — Probatur *consequentia;* quia tunc non esset perpetua poena: iniquum enim esset ex quo bonam haberent voluntatem, quod perpetuo puniuntur.

Secundo: Inordinatio ipsa voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva. Ergo numquam tolletur a damnatis. — Probatur *antecedens;* quia inquantum quis habet inordinatam voluntantem, displicent ei illa quae recte fiunt, contraria videlicet inordinationi suae, et ipsis damnatis displicebit quod voluntas Dei in omnibus impleatur, cui peccando restiterunt.

Adverte, quod *consequentiam* relinquit S. Thomas manifestam ex eo quod dictum est in praecedenti ratione, poenam damnatorum esse perpetuam.

Tertio: Damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur: Ergo etc. — Probatur *antecedens* ex comparatione ad animas beatorum, quae ad perfectam participationem divinae bonitatis admittuntur. — *Consequentia* vero probatur; quia voluntas a peccato in bonum mutari non potest nisi per gratiam Dei.

Quarto: Animae separatae bonorum immobiliter adhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter adhaerebunt fini indebito quem sibi elegerunt: Ergo sicut bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum voluntas poterit fieri bona. — Probatur *prima consequentia;* quia sicut boni in carne viventes finem con-

stituunt in Deo, ita et mali in aliquo fine indebito, eos avertente a Deo.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 50, q. 2, art. 1, quaest. 1,* quod cum *duplex* voluntas in damnatis considerari possit, scilicet *naturalis*, et *deliberativa;* voluntas *naturalis* in eis bona esse potest aliquo modo, scilicet secundum speciem ipsius actus; sed voluntas *deliberativa* in eis bona esse non potest: Uude cum dicimus voluntatem damnatorum esse immutabilem in malo, intelligimus de voluntate deliberativa, non autem de voluntate naturali quae semper bona est. Propter quod rationes Scoti in *2. Sent. d.* 7, quibus probat in daemonibus et etiam damnatis posse esse bonum actum volendi, ex eo quod ex puris naturalibus possunt bonum velle, propositum non infringunt: quamvis etiam addi possit, quod licet aliquem bonum actum volendi a voluntate naturali elicitum habere possint; ille tamen actus non est perfecte bonus bonitate circumstantiarum, saltem circumstantia finis, quia illum ad malum finem ordinant vel actu, vel virtute; volunt enim damnati esse et vivere sub peccato. Unde loco praeallegato, *ad primum,* inquit S. Thomas, quod naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt, et quod bono actu abutuntur ad malum. Ex quo patet, quod nihil etiam voluntate naturali volunt, quod sit perfecte bonum.

CAPUT XCIV

DE IMMOBILITATE VOLUNTATIS IN ANIMABUS IN PURGATORIO DETENTIS.

Postquam ostendit S. Thomas voluntatem beatorum et damnatorum immutabilem esse; consequenter ostendit etiam animarum quae sunt in purgatorio voluntatem esse immutabilem.

Et **arguit** sic: Animae quae secum aliquid purgabile deferunt, non discrepant in fine ab animabus beatis: Ergo etiam ipsae immobilem voluntatem habebunt, cum scilicet sint et ipsae extra statum viae. — Probatur *antecedens:* quia cum charitate decedunt, per quam inhaeremus Deo ut fini. — *Consequentia* vero probatur; quia beatorum animae et damnatorum immobilem habent voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut dictum est superius.

CAPUT XCV

DE CAUSA IMMUTABILITATIS COMMUNITER IN OMNIBUS ANIMABUS POST SEPARATIONEM A CORPORE.

Postquam ostendit S. Thomas omnium animarum postquam sunt a corpore separatae, immobilem voluntatem esse; quia hoc dictum est ex immobili adhaesione ad finem provenire; consequenter vult ostendere quomodo ex fine immobilitas voluntatis consequatur.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* differentiam in hoc inter homines et Angelos manifestat. *Tertio,* removet quoddam dubium.

Quantum ad primum ponit *tres conclusiones.*

Prima est: **Animae separatae voluntas immobilis est quantum ad desiderium ultimi finis.**

Ad huius autem declarationem *praemittit primo*, quod cum ita se habeat finis in appetitivis, sicut prima principia in speculativis, sicut illa naturaliter cognoscuntur, et error qui circa ea accideret, ex corruptione naturae proveniret, non possetque fieri mutatio de vera acceptione eorum in falsam, aut econverso, nisi per mutationem naturae, eo quod non sint ipsis aliqua certiora, aut manifestiora per quae aut revocari homo possit ab errore, aut seduci, ita et unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis. Nam naturam rationalem in universali sequitur ut beatitudinem appetat, quod autem hoc vel illud in particulari sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit: Unde et Philosophus dicit (I. *Ethic. cap. 8)* quod « qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei »; quae dispositio si ab aliquo removeri non possit, non poterit eius voluntas quantum ad desiderium illius finis immutari.

Praemittit secundo, quod huiusmodi dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori coniuncta. Nam quan-

doque illa dispositio est aliqua passio, quae quia cito transit, desiderium finis de facile transit, ut in continentibus apparet: quandoque vero est habitus, qui quia non de facili tollitur, desiderium finis fortius quidem manet, ut in temperatis apparet, sed tamen in hac vita auferri potest, sicut et habitus.

Istis suppositis **arguit** sic: Anima non est in statu mutabili a dispositione habita, postquam fuerit a corpore separata: Ergo quando erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat: Ergo erit immutabilis quantum ad desiderium ultimi finis. — Probatur *prima consequentia;* quia manente dispositione qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest desiderium illius finis removeri, cum ab eo per aliquid magis desiderabile revocari non possit. — *Antecedens* vero probatur, quia dispositio animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis sibi naturaliter dati, ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota.

Secunda conclusio est: **Voluntas animae separatae non est mutabilis de bono in malum.**

Probatur: Quia ex ultimo fine tota bonitas, vel malitia voluntatis dependet. Nam quaecunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; male autem, quaecunque vult in ordine ad malum finem.

Tertia conclusio est: **Talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat.**

Probatur primo. Actus liberi arbitrii est eligere: Sed hic manet stante tali immutabilitate: Ergo etc. — Probatur *minor.* Electio est eorum quae sunt ad finem, sed cum illa immutabilitate circa finem stat mutabilitas voluntatis de uno in aliud volitum, in ordine tamen ad eundem finem: Ergo etc.

Secundo. Non repugnat libero arbitrio, quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi: Ergo neque quod voluntas feratur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem. — Probatur *consequentia;* quia sicut nunc nobis inhaeret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc, vel illud desideratur, ut ultimus finis.

Ad evidentiam primae conclusionis considerandum est, quod per dispositionem qua aliquid desideratur ut ultimus finis, *tria* possumus intelligere. *Primo,* ipsam actualem apprehensionem, ipsumque iudicium intellectus quo apprehendit aliquid tanquam summum bonum et ultimum finem, ad quod iudicium sequitur actuale desiderium voluntatis in illud. *Secundo,* ipsum actuale desiderium actualemque affectionem ad aliud tanquam ad ultimum finem, ex

quo ligatur voluntas ut in aliud tanquam in finem ultimum inclinari non possit. *Tertio,* aliquam dispositionem per modum actus primi, tam in intellectu quam in voluntate causatam ex actu peccati, et ex causa inductiva ad peccandum, per quam et intellectus sit dispositus ad iudicandum aliquid tamquam summum bonum et ultimum finem, et voluntas sit inclinata ad illud tamquam ultimum amandum et desiderandum. Non videtur autem *primo,* aut *secundo modo* posse accipi talis dispositio, quia actualis operatio intellectus et actualis motus voluntatis non necessario continuatur ut post mortem maneat, immo videtur necesse esse, ut interrumpatur, saltem cum quis morti appropinquat, propter alterationem corporis ex qua usus sensuum impeditur, et consequenter actus intellectivae partis. Videtur ergo accipienda *tertio modo.* Nam, ex inducente intellectum ad falsum iudicium de fine, et appetitum ad malam inclinationem, ex actu etiam tam intellectus quam voluntatis relinquitur in utroque aliqua dispositio ad similes actus inducens; quae quidem etiam fuisset, si dum anima erat coniuncta corpori non fuisset in habitum conversa, ipsa tamen a corpore separata convertitur in habitum et quasi in naturam, eo quod anima tunc ad statum immutabilitatis sit reducta; et ideo remanet, et simile iudicium intellectus de fine, et affectio similis erga ipsum sicut ante separationem fuit.

Considerandum secundo, ut dat intelligere S. Thomas in iis quae praemisit, quod intellectus *dupliciter* potest revocari et removeri ab opinione quam habet, *aut* scilicet ex remotione dispositionis qua ad illam opinionem inclinabatur; *aut* ex aliquo certiori vel manifestiori, ex quo apparet intellectui quod prius existimabat verum, non esse verum, eo quod illi aut certiori, aut manifestiori non concordet; sed revocatio intellectus circa principiorum existimationem non potest esse per aliqua certiora, aut evidentiora, quia nihil est aut certius, aut evidentius, vel manifestius veritate primorum principiorum: ideo necesse est ipsam fieri per immutationem illius dispositionis per quam intellectus talem existimationem de principiis habebat. Unde cum natura sit quae ad veram existimationem principiorum inducit, non potest quis ab ipsa in falsam existimationem, nisi per aliquam naturae corruptionem cadere: a falsa vero existimatione ad veram reduci non potest nisi per sanationem naturae. Circa conclusiones autem potest immutari intellectus ex propositionibus aut certioribus, aut manifestioribus. Nam si verum fuerit iudicium, potest mutari in falsum, quia occurrit sibi aliqua propositio, quae quidem licet sit falsa, apud ipsum tamen est manifestius vera. Si vero fuerit falsum, mutari potest in verum, ex cognitione alicuius principii habentis certam veritatem, cui ipsam conclusionem videt repugnare.

Quod dicimus de intellectu, idem de appetitu, suo modo, est dicendum. Nam cum in aliquid tamquam in finem ultimum incli-

natur, non potest ab illa inclinatione removeri per aliquid magis desiderabile, cum sit de ratione ultimi finis ut summe diligatur. Ideo, si debet talis inclinatio et desiderium removeri, oportet hoc esse per mutationem illius dispositionis, qua intellectus iudicat illud esse ultimum finem et summum bonum, et per mutationem illius dispositionis, qua ipsa voluntas in illud tamquam in ultimum finem inducebatur. Unde, manente eadem dispositione circa finem, non potest inclinatio et appetitus finis removeri, sed appetitus eorum quae sunt ad finem removeri potest ex eo, quod aliquid ipso est magis desiderabile, scilicet finis. Nam cum iudicatur aliquid aut contrarium, aut inconveniens fini desiderato, cessat illius desiderium. Propterea bene probavit S. Thomas, quod manente dispositione, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium removeri, quia ultimo fine nihil est magis desiderabile.

Circa illam propositionem: *Dispositio animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis;* considerandum est, quod intelligitur ad hunc sensum, quod si aliqua dispositio animae quae in aliquo tamquam in bonum fertur, removeatur, hoc non potest esse nisi per aliquam trasmutationem factam in corpore, inquantum videlicet ab aliqua dispositione corporis dependet. Cum enim anima sit in corpore ad suam perfectionem acquirendam, et consequenter in ipso moveatur ad finem, oportet eam diversimode secundum corporis dispositionem disponi, et ad finem moveri. Videmus enim quod stante aliqua concupiscentiae passione, anima aliquid iudicat bonum, et illud appetit, qua cessante non amplius illud iudicat bonum, nec illud amplius desiderat: ideo, cum anima est a corpore separata, non amplius ad aliquam dispositionem, aut ad aliquem finem acquirendum movetur, sed in dispositione habita et in fine adepto quiescit.

Circa probationem *secundae conclusionis,* advertendum *primo,* ut est de mente S. Thomae, *1-2. q. 19, art. 2, ad primum,* quod cum finis ad voluntatem comparetur sicut obiectum, non autem ad alias vires; non differt in ipsa voluntate bonitas quae est ex obiecto, et bonitas quae est ex fine, nisi forte per accidens, sicut finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate: et ideo cum bonitas actus dependeat ex obiecto, constat quod bonitas actus interioris voluntatis ex fine dependet, et similiter est de malitia. Et quia ut dicitur *1-2. q. 18, art. 6,* id quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; ideo actus humani species consideratur *formaliter* quidem, idest completive, secundum finem: *materialiter* autem secundum obiectum. Propterea bene hic dicitur, quod ex ultimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, idest et actus interioris *eliciti,* et actus ab ea *imperati.*

Considerandum secundo, quod non dixit S. Thomas absolute, quaecunque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene velle; sed dixit, *quaecunque bona,* quia non sufficit ad bonitatem actus ordo ad bonum finem. Nam qui vult furari ut det eleemosynam, non dicitur habere simpliciter bonam voluntatem, sed requiritur etiam bonitas ex obiecto et aliis circumstantiis.

Circa *tertiam conclusionem*, advertendum ex doctrina S. Thomae in quaestione *de Malo,* loco allegato, quod mutari de bono in malum, aut econverso, non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi tantum convenit, inquantum est in natura potenti deficere: unde hoc in Deo non invenitur, in quo tamen liberum ponimus arbitrium, sed bene per se convenit libero arbitrio, ut diversa possit eligere in ordine ad finem, et sic etiam in Deo ponitur, qui potest eligere diversa, in quibus suam bonitatem manifestet. Propterea bene probat S. Thomas cum immutabilitate voluntatis circa ultimum finem libertatem arbitrii stare, quia cum ipsa stat electio et mutatio de uno volito in aliud volitum.

« *Utrum et qua ratione ex habitu in vita acquisito, damnati voluntas immobilis fiat in malo; et an possit aliquod bonum velle* ».

Sed contra praedicta, **dubia** quaedam occurrunt. — Arguit enim Scotus in *Secundo, distinctione septima,* quod voluntas habituata non necessario habet actum malum.

Primo: Quia nullus habitus est potentiae ratio agendi modo opposito modo proprio illius potentiae, cum causa secunda, inquantum causa secunda, non determinet modum agendi causae primae: voluntas autem non habituata ex sua libertate potest non velle: ergo etc.

Secundo: Quia omne inclinativum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati, inclinat ad aliquem actum unum in specie: non inconvenit autem quod voluntas possit habere alium actum in specie ab illo, et tunc non habere illum, cum non possit simul habere plures actus, et consequenter non inconvenit, quod habeat actum bonum, et sic non sequitur quod ex dispositione acquisita in vita et remanente in anima separata, voluntas habeat voluntatem immutabilem in malo.

Arguit etiam, quod ex apprehensione immobili non reddit anima se obstinatam, quia hoc non est dum est in corpore, cum tunc habeat mobilem apprehensionem; nec dum est extra corpus, quia in instanti separationis obstinatur et damnatur, et tamen tunc non habet immobilem apprehensionem, cum in illo nihil intelligat: ergo etc.

Potest etiam **argui** contra secundam conclusionem, et eius probationem ex dictis **Durandi,** quia non est necesse, quod vo-

luntas damnati adhaerens malo fini, omnia quae agit, ex illo fine deducat; cum non omnia videat damnatus in malo fine sicut beati omnia in suo fine vident; a voluntate autem adhaerente perverso fini potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine: ergo etc.

Ad primum Scoti: — *Dicitur primo,* quod licet voluntas respectu eorum quae sunt ad finem, libera sit, et necessario in illa non feratur, respectu tamen finis ultimi et summi boni necessitatem habet: et ideo si qua dispositio, vel habitus inclinet ipsam in aliquid sub ratione finis ultimi et summi boni, in illud necessario fertur, et tunc habitus ille non est voluntati ratio agendi contra proprium modum ipsius, sed secundum propriam eius inclinationem ad finem.

Dicitur secundo, quod non solus habitus, aut dispositio voluntatis, vel intellectus constituit voluntatem immobilem, sed et status animae; quia videlicet est extra viam et statum mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis et omnis dispositio ad malum inclinans removeri. Concurrit etiam ad hoc divina iustitia, per quam iuste anima destituitur omnino divina gratia, quae necessaria est ad hoc ut homo a malo redeat ad bonum, ut ex superioribus constat.

Ad secundum dicitur, quod licet habitus aut dispositio manens in anima inclinet ipsam ad unum actum in specie, quia inclinat ipsam ad desiderium perversi alicuius finis, non tamen oportet, ut alium actum habeat, praetermisso omnino illo ad quem ex habitu inclinatur, sed semper est in appetitu illius perversi finis, et omnem alium actum quem elicit, ad illum ordinat. Non est autem inconveniens plures actus simul esse in voluntate, quorum unus ad alium ordinem habet et dependentiam. — Et si *dicatur* quod non est semper in actuali consideratione illius finis perversi. — oportet tamen dicere quod, saltem *virtualiter,* manet in quocumque alio actu illius perversi finis appetitus. Sicut enim in hac vita unumquodque desideratur, inquantum in ipso est aliqua participatio beatitudinis, quam unusquisque naturaliter desiderat; ita in damnatorum statu unumquodque desideratur inquantum est in eo aliquo modo participatio eius quod ut finis ultimus desideratur.

Ad tertium: — *Dicitur primo,* quod utique ex immutabili apprehensione qua apprehenditur ab anima aliquid sub ratione ultimi finis, sequitur obstinatio qua voluntas illi fini immobiliter adhaeret, et ab illo fine discedere non potest.

Dicitur secundo, quod talis obstinatio causatur *inchoative* non ab immobili apprehensione, sed absolute ab apprehensione talis finis in via, quia ex hoc quod in via fuit tale iudicium quo intellectus iudicavit esse summum bonum et ultimum finem quod vere

summum bonum non est, et fuit etiam inclinatio voluntatis in illud tamquam in ultimum finem, sequitur in anima separata obstinatio in malum; *completive* autem et *perfective* est ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata: quia enim cum tali apprehensione et dispositione, modo superius explicato, cum anima separatur a corpore, ad eum statum devenit, in quo a dispositione quam secum detulit, mutari non potest, illius apprehensio facta est immutabilis, et ex illa facta est obstinatio completa.

Cum autem *contra* hoc *instatur;* quia in istanti quo anima separatur a corpore, non est talis apprehensio, eo quod tunc anima nihil intelligit:

Dicitur primo, quod falsum est animal tunc nihil intelligere. Quum enim in eodem instanti separetur et sit separata, in illo instanti conveniens est ut aliquam habeat apprehensionem circa illud cui existens in corpore afficiebatur; et pro quo tunc primo incipit puniri.

Dicitur secundo, quod cum obstinatio voluntatis nominet ipsius immobilem adhaesionem ad malum; adhaesio autem voluntatis ad aliquid non sit absque illius apprehensione; non potest in aliquo instanti voluntas primo esse obstinata, in quo non sit immobilis apprehensio per intellectum; et ideo, in quocumque instanti, sive sit primum instans separationis a corpore, sive aliud instans, ponatur voluntas obstinata, oportet in eo immobilem ponere intellectus apprehensionem.

Attendendum tamen, quod licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, et tunc primo incipiat esse obstinata, tamen in illo habet demeritum, ut quidam dicunt, quia meritum et demeritum non est animae solius, sed compositi, scilicet hominis; in illo autem instanti homo non est, sed est primum instans sui non-esse, et primum instans in quo anima primo ponitur et est obstinata. Remanet enim in illo instanti anima, propter quod non repugnat sibi aliquam habere operationem, sed homo non remanet ut mereri possit.

Ex his etiam patet, quod **Durandi obiectio** non procedit.

Dicitur enim *primo,* quod oportet damnati voluntatem omnia quae vult, velle in ordine ad perversum finem cui adhaeret, quia semper est aut in actuali, aut in virtuali desiderio illius finis, utpote sibi facto connaturali: et ideo nihil potest bene velle, cum actus ad indebitum finem ordinatus non possit esse bonus.

Dicitur secundo, quod etsi damnati non omnia simul videant in perverso fine cui adhaerent, unumquodque tamen quod particulariter eligunt, ad perversum finem ordinant.

Quantum ad secundum ostendit S. Thomas differentiam inter

homines et Angelos quantum ad immobilitatem voluntatis ex fine, et ponit hanc

CONCLUSIONEM: **Angeli statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter permanserunt in eo.**

Probatur, quia propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni, quam animae, quia videlicet non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis devenire.

Advertendum primo, circa hanc conclusionem, quod per eam vult S. Thomas ponere differentiam inter immobilitatem hominum et Angelorum: quia immobilitas non convenit homini statim post electionem debiti, vel indebiti finis, sed quamdiu homo in hac vita permanet, potest mutari voluntas eius, et removeri ab eo cui adhaeret ut fini; immobilitas autem sibi convenit tantum post separationem animae a corpore: sed Angelus post primam electionem, sive adhaesionem ad finem, statim habet immobilem voluntatem, ita quod ab illo fine discedere amplius non potest.

Advertendum secundo, quod differentiae causa hic assignata inter homines et Angelos, sic est intelligenda, quod cum ultima perfectio intellectualis naturae sit actualis contemplatio veritatis, Angelus huic propinquissimus est, quia omnium quae naturaliter natus est intelligere, habet a principio sui esse habitualem cognitionem: habet enim rerum species sibi congenitas, et simplici intuitu natus est conclusiones in principiis contemplari, non autem indiget accipere species intellectuales a sensibus, aut ratiocinando ad cognitionem veritatis pervenire, ideo statim cum voluerit, contemplari veritatem potest. Anima autem rationalis ab hac perfectione remotior est, quia creatur absque formis intelligibilibus, et eas a sensibus accipiat oportet; item, non statim in principiis conclusiones intuetur, sed necesse est, ut ratiocinando in eorum cognitionem deveniat, ideo non potest statim veritatem contemplari, sed opus est, ut habitualem prius cognitionem accipiat eorum quae nata est naturaliter cognoscere.

Advertendum tertio, ex doctrina S. Thomae in Qq. *de Malo, q. 16, art 5,* quod cum mutatio non conveniat nisi existenti in potentia, non potest intellectus mutari de illa cognitione in oppositum, nisi ad utrumque sit in potentia. — Videmus enim quod intellectus noster non potest mutari a vera cognitione primorum principiorum in falsam, stante perfectione naturae, quia non est in potentia ad eam, sed habet sibi a natura habitualiter inditam. Cum ergo Angelus non sit in potentia ad cognitionem eorum quae natus est naturaliter cognoscere, sed omnium habitualem notitiam actu habeat, non indigeatque ex naturaliter notis in aliqua sibi

ignota devenire; anima autem rationalis sit in potentia respectu conclusionis, in actu vero respectu primorum principiorum, et propterea indigeat a principiis naturaliter notis ad ignotas conclusiones devenire ratiocinando; Angelus apprehensionem circa naturaliter cognita immobilem habet, sicut nos primorum principiorum habemus notitiam; anima autem circa conclusiones, mobilem habet appprehensionem: et quia (ut deducit ibidem S. Thomas) quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, etiam respectu supernaturalis boni Angelus immobilem apprehensionem habet, anima autem mobilem. Ex hoc ulterius sequitur, quod cum voluntas intellectui proportionetur, Angelus immobilem etiam electionem habet, anima vero mobilem, quia videlicet ille immobiliter in eo quod semel elegit perseverat; anima vero potest ab illo quod elegit, averti.

Advertendum tamen, quod cum dicimus primam electionem Angeli et primam eius apprehensionem immobilem esse, quod loquimur de perfecta et completa electione; similiter, de perfecta et completa apprehensione, quae videlicet dicit completum iudicium intellectus, non autem de imperfecta electione et imperfecta apprehensione; quod dico, quia videtur daemon aliquando mutasse iudicium et electionem, sicut cum primo induxit Iudaeos ad occidendum Christum, postea voluit ipsam Christi passionem per uxorem Pilati impedire: sed hoc fuit, quia non habuit perfectum iudicium circa ea quae Christi erant, sed dubium et incertum: et ideo nunc unum bonum iudicabat, nunc alterum.

« *De ratione apprehensionis et electionis liberaerin Angelis, eorumque immutabilitate.* »

Sed contra praedicta **dubitatur:**

Arguit enim Scotus **primo,** contra hoc quod dictum est, obstinationem Angeli ex immobilitate apprehensionis eius provenire: quia cum intellectus angelicus fuerit rectus in apprehendendo ante peccatum; sequitur quod nunquam potuisset peccare.

Arguit secundo, quod per primam electionem non est factus impeccabilis: quia cum voluntas ut est prior naturaliter sua volitione, non aliter se habeat per hoc quod est sub actu volendi, quam prius; sequitur quod, per illum actum volendi non se habet aliter in causando; et consequenter, si primum actum volendi libere elicit, etiam secundum eliciet libere.

Arguit tertio, quod carere discursu non sit ratio immutabilitatis in Angelo: quia intellectus hominis ita immobiliter adhaeret ei ad quod discurrit, sicut Angelus illud sine discursu apprehendens; ita enim conclusionem certitudinaliter et absque dubio tenet, sicut Angelus ipsam tenet, videndo eam in principiis sine discursu.

Confirmatur per Aureolum: quia in principio falso potest quis apprehendere conclusionem falsam; nec tamen immobilitatur in ea.

Ad primum horum dicitur quod, *dupliciter* possumus loqui de apprehensione et electione libera; scilicet, aut de ea quae est *imperfecte* et *incomplete* libera, aut de ea quae est libera *complete* et *perfecte*. Cum ergo dicimus apprehensionem et electionem Angeli immobilem esse, intelligimus de complete et perfecte libera: quia ista est proprie actus eius: non autem de libera incomplete. Modo dicimus quod, prima electio primaque apprehensio Angeli licet fuerit libera et meritoria, non fuit tamen complete libera: unde non sequitur quod fuerit immobilis: et consequenter non sequitur quod si prima apprehensio Angeli fuerit recta, quod in sequenti instanti non potuerit peccare.

Ubi *advertendum* est, quod sicut voluntas nostra necessario inclinatur ad felicitatem in communi, ita quod non potest velle miseriam: ita voluntas Angeli in primo instanti suae creationis erat determinata ad bonum: ita quod non poterat male velle: in secundo vero instanti poterat et in bonum et in malum inclinari: unde etsi in primo instanti Angelus posset habere actum liberum quantum ad exercitium actus, eo quod posset elicere vel non elicere actum, non erat tamen ille actus perfecte liber, quia quantum ad specificationem erat determinatus ad unum, cum non posset terminari nisi ad bonum: in secundo autem instanti poterat habere actum perfecte liberum, quia videlicet in potestate sua erat elicere vel non elicere actum, et bene et male eligere. Unde post electionem, in secundo instanti habitam, voluntas Angeli immobilitata est.

Ex hoc *removetur obiectio* quae fit contra S. Thomam, dum *1. p. q. 63, art. 5, ad 3,* tenet, Angelos omnes in primo instanti habuisse actum liberum et meritorium: *articulo* autem *6, ad 3,* inquit quod, Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. — Videtur enim ex his sequi quod, nullus Angelus peccaverit. — Sed dicitur, quod hoc non sequitur, quia cum dicitur, Angelum habere liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur (ut diximus) de electione complete libera, quae scilicet poterat elici et bene et male: hoc autem modo, in primo instanti non habuerunt omnes Angeli actum liberum, sed liberum tantum quoad exercitium actus, et quoad hoc bonum vel illud eligendum, determinatum autem ad bonum. Unde non sequitur quod, post illud meritum quod habuerunt in primo instanti, non potuerint peccare in secundo instanti, in quo omnimodam libertatem habuerunt etiam ad bonum et malum; sed quod, post electionem habitam in secundo instanti, nec mali possunt bene velle, nec boni male.

Responsio autem quam dat Capreolus in *Secundo, dist. 4, concl. 5,* scilicet quod dictum S. Thomae, scilicet quod, Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur de electione ex puris naturalibus et secundum inclinationem solius naturae elicita, non autem de electione elicita Deo per gratiam movente Angeli voluntatem ad supernaturalia, qualis fuit electio in primo instanti habita: non videtur mihi esse ad mentem S. Thomae. Nam, in Qq. *de Malo, q. 16, art. 5,* ex eo quod voluntas Angelorum naturaliter est immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent, et omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae; concludit quod immobiliter perseverant in aversione vel in conversione, respectu supernaturalis boni. Ex his enim patet, quod non solum electio secundum naturalem inclinationem elicita in ipsis est immobilis, sed etiam ea quae Deo per gratiam movente eius voluntatem ad supernaturalia producitur.

Nec obstat, quod inquit in *1. p. q. 64, art. 1;* et *2. Sent. d. 23, q. 1, art. 1,* nullam creaturam posse fieri quae sit impeccabilis per naturam; et Qq. de *Ver. q. 24, art. 7,* nullam posse esse creaturam cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono. — Illud enim intelligitur quod, nulli creaturae potest convenire ut nunquam possit peccare, sed cuilibet convenit ex sua natura ut aliquando peccare possit; non autem quin alicui creaturae possit convenire ex sui natura, ut post liberam electionem bonam non possit amplius in malum flecti. Ideo melius dicendum puto, iuxta praedicta, quod illud dictum intelligendum est de electione tam ex gratia, quam ex viribus naturalibus elicita, quae est mere libera; quae scilicet elicitur ab Angelo pro illa mensura in qua non est determinatus ab bonum, sed habet libertatem ad bene aut male volendum: quod sane convenit Angelo in secundo instanti sui esse, non autem in primo. Sicut autem dicimus de electione, ita de apprehensione Angeli dicendum est.

Ad secundum, *negatur* quod voluntas ut prior aliqua sua volitione elicienda non aliter se habeat prout est sub aliquo actu volendi quam prius: immo aliter se habet, quia antequam esset sub actu volendi perfecte libero, erat ad alios actus indeterminata, et in se ad nullum obiectum determinata erat in secundo instanti sui esse: ipsa autem posita sub primo actu perfecte libero, necessitatur ad obiectum illius actus, et ad modum eius, ita quod non potest in oppositum: determinatur etiam et necessitatur ad hoc, ut omnes alii actus quos eliciet, conformiter isti primae electioni eliciantur: unde voluntas ipsa sub illo primo actu existens et aliter se habet in se, et aliter in causando.

Ad tertium: — *Dicitur primo,* quod carere discursu actuali

in aliquo particulari, non est ratio immobilitatis Angelorum, sed universaliter carere discursu tam in actu quam in potentia, ita quod, quia Angelus talis naturae est, quod simul et principium et conclusionem apprehendit, nihilque cum discursu potest accipere, non habet viam revocationis ab eo quod semel bonum esse iudicavit et elegit, ut superius diximus.

Dicitur secundo, quod intellectus humanus, licet aliquam conclusionem practicam certitudinaliter teneat veram ut nunc, non tamen ipsam absolute immobiliter veram tenet, quia potest aut ex passione aut ex alia occurrente ratione sibi manifestiore et probabiliore, vel alio modo, in oppositum iudicium deduci, quod in Angelo esse non potest, in quo passio locum non habet, et cui ratio ad oppositum deducens non potest occurrere, quum ad considerationem veritatis per ratiocinationem non deveniat.

Ad confirmationem dicitur, quod homo in principio falso videns falsam conclusionem, et utrunque existimans esse verum, non immobilitatur in ea, quia potest per rationem et discursum deduci ad oppositum conclusionis visae in principio falso, et etiam in oppositum principii: Angelus autem (ut dictum est) discurrere non potest; ideo non est similis ratio.

Quantum ad tertium *removet* S. Thomas quandam tacitam *obiectionem.* — Quia enim dictum est, animam a corpore separatam immutabilem esse, quia immobiliter adhaeret fini cui existens in corpore adhaeserat, posset aliquis arguere quod, si ista immutabilitas sibi convenit dum est separata, sibi dum reunietur corpori non conveniet. Hoc autem removet S. Thomas dicens quod, animae etiam in resurrectione postquam reassument corpora, immobilitatem voluntatis non amittent, quia tunc corpora secundum animae exigentiam disponentur, non autem econverso.

Advertendum primo, quod hoc intelligendum est de animabus quae dum separantur a corpore, ponuntur totaliter extra statum viae, et quae in universali resurrectione assument corpora: non autem de iis quae separantur ad modicum tempus, iterum per divinam dispositionem ad corpus rediturae, ut de anima Lazari fuit: tales enim animae non ponuntur omnino extra statum viae, et ideo dum reuniuntur ad corpus, mutabilem iterum accipiunt voluntatem.

Advertendum secundo, quod licet materia sit propter formam, et ideo oporteat ipsam secundum exigentiam formae disponi: alia tamen est exigentia animae in principio sui esse, et alia exigentia in resurrectione. In principio enim sui esse est exigentia tantum secundum naturae conditionem; unde, ut per ipsum possit via sensuum cognitionem accipere, requirit naturaliter corpus ex con-

trariis compositum, quod secundum suam naturam est corruptibile: In resurrectione autem erit exigentia non tantum secundum naturae conditionem, sed etiam secundum conditionem sibi divinitus datam, qua plene corpori, quantum ad esse, dominari possit; unde, secundum quod ipsa immortalis et incorruptibilis erit, ita et corpus incorruptibile reassumet. Quod ergo hic dicitur, quod corpora in resurrectione secundum exigentiam animae disponentur, intelligitur de exigentia animae divina virtute et dispositione perfectae, non autem de exigentia secundum naturalem eius duntaxat conditionem.

Caetera quae ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum, *Secundo Sent. dist. 7.*

CAPUT XCVI

DE FINALI IUDICIO.

Postquam determinavit S. Thomas de universali resurrectione, consequenter de finali iudicio, resurrectionem concomitante, determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* agit de ipso finali iudicio. *Secundo,* de iis quae finale iudicium consequentur.

Quantum ad primum ponit *quatuor conclusiones.*

Prima est: **Necesse est esse duplex iudicium: Unum scilicet, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium. Aliud vero commune, quo quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt.**

Probatur. Duplex est retributio pro iis quae homo in vita gessit. Una scilicet, secundum animam, quam aliquis percipit statim quum anima fuerit a corpore separata, quae singillatim fiet. Alia vero erit in reassumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia, quae simul omnibus fiet: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia omnis retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit.

Advertendum primo, quod conclusio haec intelligitur non de necessitate absoluta, sed de necessitate congruentiae.

Advertendum secundo, ex doctrina S. Thomae, *Quarto, dist. 47, q. 1, art. 1, quaestiunc. 1,* quod sicut particulare iudicium fit singulariter de unoquoque, inquantum est singularis persona, ita commune iudicium de unoquoque fiet secundùm quod est pars totius humani generis; sicut etiam secundum humanam iustitiam dicitur quis iudicari, quando iudicium datur de communitate cuius ipse est pars: unde et propria sententia illius generalis iudicii erit universalis separatio bonorum a malis. Propterea bene dicitur hic quod, per commune iudicium redditur omnibus simul quantum ad corpus et animam, quod meruerunt.

Secunda conclusio est: **Illud commune iudicium quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur, competit Christo; et intelligitur, secundum humanam naturam.**

Probatur. Quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit.

Confirmatur per illud Ioannis, V, 27: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.*

Advertendum primo, ex doctrina S. Thomae, *3. p. q. 59, art. 2;* et in *4. dist. 48, q. 1, art. 1,* quod *dupliciter* iudicium alicui convenit: *Uno modo,* tanquam habenti primariam auctoritatem iudicandi. *Alio modo,* tanquam cui committitur iudicare ab habente primariam auctoritatem. *Primo* ergo *modo* convenit Christo iudicare, inquantum est Deus. Iudicare vero, *secundo modo,* sibi convenit inquantum est homo, qui est totius Ecclesiae caput. — Unde rationes Scoti in *4. d. 48, q. 1,* quibus probat non convenire Christo secundum humanam naturam iudicare primaria et suprema auctoritate, contra mentem S. Thomae non procedunt.

Advertendum secundo, quum arguitur, Christo convenire iudiciariam potestatem, quia nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; quod non intelligitur de merito cum exclusione causae efficientis, sed cum eius inclusione. Quia enim Christus nobis ista meruit et efficienter causavit secundum humanitatem, inquantum erat divinitatis instrumentum; ideo meruit ut sibi potestas iudicandi inter bonos et malos traderetur. — Propterea rationes Scoti quibus probat male probari, Christo convenire iudiciariam potestatem eo quod nobis salutem meruerit, non procedunt contra nos, quia procedunt ac si diceremus Christum fuisse solam causam meritoriam salutis, et nullo modo causam efficientem.

Tertia conclusio est: **Conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur, idest quod, fiat visibilis omnium congregatio, et visibilis separatio bonorum a malis.**

Probatur. Finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia oportet iudicium proportionale esse iis de quibus iudicatur.

Confirmatur primo: Quia etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quam mali, licet eius divinitas cuius visio beatos facit, a solis bonis possit videri.

Confirmatur secundo: Quia iudicium animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Advertendum circa antecedens rationis, quod in hoc finali iudicio non sentiatur de poena vel praemio animae proprie et per se, quia hoc statim cum a corpore separatur, efficitur; sed de poena

vel praemio corporis, quod ab anima reassumitur non amplius deponendum, et cui convenit cum anima puniri aut praemiari, sicut et eius instrumentum fuit dum peccaret, et bonum ageret: ideo bene dicitur quod, finale iudicium erit de poena vel praemio visibilium corporum.

Utrum autem mali sint visuri Christi divinitatem, vide Doctorem S. in *4. dist. 48, q. 1, art. 3, ad primum.*

Quarta conclusio: **Simul cum Christo iudicabunt velut iudicis assessores, Apostoli, et qui eorum vestigia imitantur.**

Probatur. Quia Christo prae caeteris adhaeserunt.

Confirmatur per illud Matthaei XIX, 28: *Vos qui secuti estis me..... sedebitis super sedes, iudicantes duodecim tribus Israel.*

Ad huius conclusionis evidentiam: — *Considerandum primo,* quod per eos, qui Apostolorum vestigia imitantur, intelligendi sunt, non quidem omnes Christiani etiam boni, sed perfecti viri, qui scilicet alios sanctitate praecellunt, ut dat intelligere S. Thomas in *4. Sent. dist. 47, q. 1, art. 2, quaestiunc. 1.*

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae ibidem, quod cum dicitur, Apostolos et sanctos iudicaturos cum Christo, non intelligitur quasi ipsi habeant in alios sententiam ferre propria auctoritate (hoc enim solius Christi est); sed quia sententiam a Christo auctoritate propria latam, in aliorum notitiam ducent, quod est pronuntiare sententiam. Ducent enim alios in divinae iustitiae cognitionem, ut sciant quid eis iuste debeatur. Unde ad hoc insinuandum dicit S. Thomas, hoc loco, quod Christus habet auctoritatem iudicandi, Apostoli vero, simul iudicabunt ut assessores.

Attendendum tamen, quod in illo iudicio *duplex* erit sententia. *Una* videlicet generalis, qua mali igni aeterno adiudicabuntur, boni vero caelestibus sedibus: quam quidem probabile est faciendam esse vocaliter: et quia haec voce Christi fiet omnibus manifesta, non pronunciabitur per assessores. *Alia* vero, erit particularis, qua unusquisque tali poenae aut tali praemio iudicabitur, quae quidem mentaliter fiet, et de hac intelligitur quod per assessores manifestabitur unicuique, scilicet per modum intelligibilis revelationis, eo modo quo unus Angelus alteri aliquid intelligibiliter manifestat.

CAPUT XCVII

DE STATU MUNDI POST IUDICIUM.

Postquam de finali iudicio determinavit S. Thomas, consequenter de statu mundi post iudicium determinat, et ponit *sex conclusiones.*

Prima est: **Peracto finali iudicio, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status, idest, nulla deinceps generatio erit, aut corruptio.**

Probatur sic: Conveniens erit ut totius creaturae corporeae status immutetur, ut congruat hominum statui: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem: tunc autem natura humana totaliter in suo termino constituetur. — *Consequentia* vero probatur; quia tunc homines incorruptibiles erunt.

Advertendum primo, quod cum omnia corporalia aliquo modo ad hominem ordinentur, et ideo oporteat omnia statui hominis adaptari, sicut homo in finali iudicio mutabit statum, quia non remanebit amplius in via, sed in suo ultimo termino constituetur, ita oportet ut omnia corporalia a suo statu mutentur, adaptenturque illi hominum statui, et hic est sensus probationis antecedentis.

Attendendum secundo, quod non dixit S. Thomas absolute, omnia corporalia esse propter hominem, sed addidit, *quodammodo,* ut daret intelligere hominem non esse finem principalem earum rerum, sed secundarium, modo quo in praecedentibus est ostensum,

Attendendum tertio, quod idem status est generationis et corruptionis rerum: nam natura non operatur ad generationem, nisi propter conservationem speciei quorum individua per successivam corruptionem deficiunt: unde videmus in rebus incorruptibilibus, cuiusmodi sunt corpora caelestia, generationem non esse: propterea volens S. Thomas ex similitudine ad statum hominum post iudicium inferre, non esse amplius generationis et corruptionis statum,

probat, quia tunc homines erunt incorruptibiles; per hoc intelligens quod etiam tunc hominum generatio non erit.

Confirmatur per illud quod dicitur, Rom. VIII, 21, scilicet: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.*

Secunda conclusio est: **Cessabit etiam tunc motus caeli.**

Probatur: Quia generatio et corruptio quae est in inferioribus corporibus, ex motu caeli causatur; supple: et ad ipsam generationem et corruptionem caeli motus ordinatur. Ostensum est autem quod illa cessabunt.

Confirmatur, quia dicitur Apoc. X, 6, quod *tempus amplius non erit.*

Contra hanc conclusionem posset aliquis *instare* dicens, impossibile esse ut motus caeli cesset, cum sit naturalis: sed ad hoc *respondet* S. Thomas,

Et *dicit primo,* quod motus caeli non est naturalis ex aliquo interiori principio activo, sicut motus gravium et levium, sed quia caelum ad talem motum in sua natura aptitudinem habet: movetur autem ab intellectu et voluntate.

Dicit secundo, quod cum voluntas moveat propter finem, motus caeli finis neque potest esse ipsum moveri; quia cum motus semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis: neque reductio corporis caelestis secundum *ubi* de potentia in actum; quia cum haec potentia nunquam possit tota in actum reduci, eo quod caelum dum est actu in uno *ubi,* sit in potentia ad aliud, quemadmodum est de potentia materiae respectu formarum: sicut finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet perpetuitas rerum per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis caelestis motus non est caelum reduci de potentia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet assimilari Deo in causando.

Dicit tertio, quod cum omnia generabilia et corruptibilia quae causantur per motum caeli, ad hominem quodammodo ordinentur sicut ad finem, motus caeli praecipue est propter hominum generationem, in quo maxime divinam similitudinem consequitur in causando, cum anima rationalis immediate creetur a Deo.

Dicit quarto, quod cum hic finis non sit multiplicatio animarum in infinitum, eo quod infinitum rationi finis contrarietur, nihil inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desinere.

Advertendum primo, quod ex *primo dicto* vult habere S. Thomas, rationem permanentiae motus caeli non posse sumi ex aliqua natura caelestis corporis, cum in eo sit principium tantum passivum motus, non autem activum; sed ex principio activo separato, quod cum agat propter finem, oportet rationem huiusmodi perma-

nentiae ex fine accipere. Si enim congruat eius fini quod aliquando terminetur, caelum quandoque quiescet; si autem non conveniat quies, motus erit sempiternus.

Advertendum secundo, quod finis motus caeli non ponitur a nobis similitudo ad Deum in causando per motum absolute, sicut quidam Philosophi posuerunt: sic enim oporteret dicere motum caeli esse perpetuum, quia hunc finem non consequeretur caelum nisi dum actualiter moveretur. Nam cessante motu, caelum non haberet suum finem, sed magis cessaret eius finis, quia non assimilaretur Deo in causando, eo quod tunc nihil causaret. Sed ponitur similitudo ad Deum in causando hominum multiplicationem usque ad determinatum numerum electorum: ideo ponimus quod habito hoc fine, scilicet completo numero electorum, per generationem, virtute motus caeli provenientem, motus caeli cessabit. Ideo postquam dixit S. Thomas, finem motus caeli esse, assimilari Deo in causando, ne quis putaret hoc esse absolute intelligendo, addidit: praecipue ordinari hunc motum ad hominum generationem, et multiplicationem animarum, non quidem in infinitum, sed usque ad determinatum numerum.

Advertendum tertio, quod cum in *generatione* hominis *duo* sint; scilicet *dispositio* corporis pro anima intellectiva suscipienda, et *introductio* intellectivae in materiam dispositam; ipsa animae productio est a Deo animam creante: ipsa vero corporis dispositio est a generante et motu caeli: unde homo productus, est effectus hominis generantis atque motus caeli, et effectus Dei per se et immediate unam eius partem producentis: et ideo, dum caelum per suum motum ad hominis generationem operatur, maxime assimilatur Deo in causando, quia ad eundem effectum cum Deo, aliquo modo, concurrit, scilicet ad animae a Deo immediate creatae unionem cum materia: propterea bene arguit S. Thomas, esse maximam assimilationem caeli ad Deum, quum ad hominis generationem operatur, quia anima rationalis immediate creatur a Deo.

Sed circa id quod dictum est, gravia et levia ab aliquo interiori principio activo inclinari ad motum, **dubium** occurrit.

Oppositum enim huius videtur dicere S. Thomas, primo *Caeli, lect. tertia, super text. 5;* secundo *Caeli, lect. 2, super text. 9;* et tertio *Caeli, lect. 6, super text. 21;* item, *Tertia p. q. 32, art. 4.*

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod cum ad motum gravis concurrat generans grave tanquam movens; grave tanquam quod movetur; et forma gravitatis tanquam id quo fit motus: *dupliciter* potest gravitas considerari. *Uno modo,* ut se tenet ex parte generantis, tanquam scilicet id, quo mediante generans causat motum. *Alio modo,* ut se tenet ex parte ipsius gravis, ut scilicet est id ex quo in gravi naturaliter motus resultat. Si *primo modo* consideretur, sic habet rationem principii activi *quo*: est enim id quo

generans movet gravia, sicut qualitas impressa ferro a magnete, est id quo magnes ad se trahit ferrum. Si autem *secundo modo* consideretur, sic habet rationem principii passivi, non enim est principium quo grave moveat, sed quo a generante movetur. — Ad *primum* ergo sensum loquitur hoc loco S. Thomas. Unde et *de Potentia, quaest. 5, art. quinto,* dicit quod, formam corporis elementaris sequitur motus, sicut et aliae proprietates ex essentialibus principiis consequuntur, et in eis generans dicitur esse movens, inquantum dat formam quam consequitur motus. In aliis vero locis loquitur ad *secundum* sensum.

Tertia conclusio est: **Cessante motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit.**

Probatur: In ultimo illo statu mundi remanebunt secundum substantiam, quae quo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente quod eis ex propria infirmitate deest: Sed elementa sunt huiusmodi: Ergo etc. — Probatur *maior;* quia divina voluntas quae immobilis est, creavit res ut essent. — *Minor* vero declaratur; quia corpora caelestia habent naturam, ut sint perpetua secundum totum et partem; elementa vero secundum totum non autem secundum partem, cum secundum partem corruptibilia sint; homo vero secundum partem, scilicet secundum animam intellectivam, non autem secundum totum.

Circa probationem *maioris, advertendum,* sensum eius esse, quod cum divina bonitas creaverit res ut essent, secundum quod voluit illas esse, ita eis ad esse naturam et aptitudinem dedit. Ideo; si aliquibus dedit aptitudinem secundum naturam ad esse perpetuum, signum est quod illas voluit habere esse perpetuum. Si autem aliquibus non dedit ad esse perpetuum aptitudinem, signum est quod illa non produxit ut perpetua essent. Cum ergo divina voluntas immobilis sit, oportet dicere quod illa perpetuo secundum substantiam maneant, quae ad perpetuitatem secundum naturam aptitudinem habent.

Advertendum secundo, quod idcirco addit S. Thomas « *Deo supplente* etc. » quia cum (ut dictum est superius) post finale iudicium nulla sit generatio et corruptio, illud quod aliquo modo est incorruptibile et perpetuum, et aliquo modo corruptibile, necesse est ut divina virtute omnino incorruptibile fiat, cum hoc sibi ex propria virtute convenire non possit. Unde elementa, quae secundum partem sunt corruptibilia, fient divina virtute etiam secundum partem incorruptibilia: et homo qui secundum totum, idest secundum compositum, est corruptibilis, fiet divina virtute secundum totum incorruptibilis: et sic in omnibus quorum substantia post finale iudicium remanebit, supplebitur divina virtute quod eis ad omnimodam incorruptibilitatem deest.

Quarta conclusio est: **Alia animalia ab homine, plantae et corpora mixta, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt.**

Probatur: Quia sunt corruptibilia et secundum totum, et secundum partem.

Ex praedictis *infert* S. Thomas intellectum illius quod dicitur primae ad Cor. VII, 31, scilicet: *Praeterit figura huius mundi;* intelligitur enim quod species mundi, idest status huius corruptionis qui nunc est, cessabit, remanebit vero substantia. — Similiter quod, Iob. XIV, 12, dicitur: *Donec atteratur caelum*: intelligitur, donec ista caeli dispositio cesset, qua movetur, et in aliis motum causat.

Sed occurrit **dubium** contra praedictam conclusionem. Si enim corpora mixta post finale iudicium non remanebunt, videtur quod eorum naturalis appetitus, qui est ad perpetuitatem secundum speciem, et propter quem est generatio, erit frustra.

Respondet S. Thomas in *4. d. 48, q. 2, art. 5. ad 5,* quod iste appetitus naturalis mixtorum non est ad perpetuitatem simpliciter, sed in ordine ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneat quantum motus caeli durabit: ideo non est frustra, si illa, cessante motu caeli, non permaneant.

De hac conclusione et praecedenti egregie determinat S. Thomas in *4. Sent.;* et in *de Potent. q. 5,* loco praeallegato.

Quinta conclusio est: **Consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem.**

Probatur: Quia ignis inter omnia elementa est maxime activus, et corruptibilium consumptivus.

Ex hoc autem *infertur* quod, idcirco secundum fidem ponitur convenienter, quod finaliter mundus per ignem purgabitur non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste ex inhabitatione peccatorum incurrit: iuxta illud II. Petr. III, 7: *Caeli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igne reservati in diem iudicii;* nomine caeli intelligendo istos caelos aëreos terrae vicinos.

Ad evidentiam huius conclusionis: — *Considerandum primo*, ex doctrina S. Thomae in *4. d. 47, q. 2, art. 1, quaestiunc. 3, ad 2*, quod iste ignis qui universum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tantum differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, et generabitur secundum mentem Augustini, XX *de Civitate Dei, Cap. 16*, ex congregatione, virtute divina facta, omnium causarum superiorum et inferiorum habentium igniendi naturam: unde et virtus illa purgandi faciem mundi non

erit illi igni naturalis, sed conveniet sibi virtute divina, cuius erit instrumentum.

Considerandum secundo, quod quamvis res corporalis subiectum infectionis culpae esse non possit, in ipsa tamen, ex culpa, quaedam incongruitas relinquitur, ad hoc ut rebus spiritualibus dedicetur: unde et loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non repuntantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda. Cum ergo hic dicitur, per ignem esse purgaturum hunc locum ab infectione, ex inhabitatione peccatorum contracta; per infectionem, non est intelligenda aliqua culpa ipsi inhaerens loco, sed ineptitudo quaedam ad gloriae corporum susceptionem, quae purgatione ignis eliminabitur.

Attendendum vero, ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, quod illa ignis conflagratio, quantum ad sui initium, iudicium praecedet, sed quantum ad hoc quod corpora involvet impiorum, iudicium sequetur.

Sexta conclusio est: **Creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequetur.**

Probatur: Quia creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum. Homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis patet.

Confirmatur per illud Apoc. XXI, 1: *Vidi caelum novum, et terram novam:* et per illud Isai. LXV, 17-18: *Ego creo caelos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum.*

Advertendum, quod addidit S. Thomas in conclusione: *suo modo,* ut daret intelligere non omnia corpora aequaliter esse luce perficienda, sed unumquodque suo modo, idest, secundum convenientiam suae naturae. Nam, ut dicitur, terra erit in superficie exteriori pervia ut vitrum, aqua sicut crystallus, aër ut caelum, ignis vero ut luminaria caeli, ad quae nos Deus sua clementia, et meritis divi Thomae Aquinatis, dignetur perducere, Amen.

Expliciunt commentaria Fratris Francisci Ferrariensis O. P. Generalis Magistri in quartum et ultimum librum contra Gentiles, S. Thomae de Aquino.

APPENDIX CAPITULI LXXVI

FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS
FERRARIENSIS O. P.

DE

CONVENIENTIA INSTITUTORUM ROMANAE ECCLESIAE CUM EVANGELICA LIBERTATE

APOLOGIA

EX ANTIQUO EXEMPLARI
NOVIS TYPIS EXSCRIPSIT ET RECENSUIT
Ioachim Sestili S. Th. Doct.

NOVAE HUIUS OPUSCULI EDITIONIS RATIO

EIUSQUE BIBLIOGRAPHIA.

A postrema editione anno tercentesimo quadragesimo octavo, novis curis recensentes celebratissimi Theologi Francisci de Sylvestris opusculum — De convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate — inscriptum; quae nos ad illud denuo vulgandum moverint, paucis expediemus.

Nemo eruditorum est, qui ignoret, inter mediae aetatis apologetica christianae fidei monumenta, aureos Aquinatis contra Gentiles libros, tam sapienter atque erudite Ferrariensis commentariis exornatos, supremum attigisse fastigium. At insuper, neminem latet, ea aetate scripsisse Thomam, qua, nondum exortis Novatorum saeculi XVI erroribus adversus Ecclesiam eiusque Caput, Rom Pont.; licet eo opere foecundissima conclusa sint germina ad omnes una simul profligandos, tamen, sub explicita forma et fusiore stylo illorum propositio et refutatio desideratur. Nos igitur, rursus edentes insigne in eosdem libros Ferrariensis commentarium, huic veluti appingere apologeticum istud opusculum docte atque eleganter elucubratum, operae pretium esse duximus; quasi continuatio atque evolutio quaedam Thomisticae apologeticae, illo ipso auctore qui, in eo scribendi genere, ad profunditatem aeque et candorem Angelici Magistri singularem, propius accedere videtur.

His adde, quod in hac tractatione, Theologia etiam positiva, ut aiunt, e sacrae Scripturae et Traditionis fontibus desumpta, concinne et ad rem, quantum satis est, scholasticae adiungitur. Quod et scholae Doctores ab iniusta incriminatione de neglectu positivae doctrinae, in re theologica, purgat.

Hoc insuper peculiare meritum habet Ferrariensis opusculum quod, auctoris ratio et methodus, in lutheranis convellendis erroribus, nostrorum temporum necessitudinibus maxime attemperata est. Quippe hodiernae novitates a Novatoribus illius aevi ducunt originem. Ipsi enim quoque, sicut hodierni faciunt, germana libertatis idea callide corrupta, libertatisque nomine abusi, Ecclesiam exagitarunt ut evangelicae naturalisque libertatis inimicam; et auctoritate disiecta, ex eadem inquinata fonte, sensim, in philosophia Rationalismus, qui rationem a Deo aeternaque lege independentem stultissime posuit; et in re morali ac civili Liberalismus, qui nullam cui parendum sit divinam potestatem esse contendit, sed sibi quemque esse legem, manarunt. Nihil ergo sapientius et aptius quam christianae libertatis, qua Christus nos donavit, et quae liberi arbitrii in bonum rectumque perfectio est, indolem et iura adversus hostes tutari primum, ut exinde Ecclesiae et Romani Pontificis independentem auctoritatem et institutiones cum ipsa apprime cohaerere, immo, penes Christi Ecclesiam cum suo Capite verae libertatis imperium in subditorum bonum exsistere, demonstretur. Quod egregie Ferrariensis noster exsequitur, civilem ipsum Romani Pontificis Principatum optima sententia studioque notanda, quasi antonomastice, *libertatis imperium* esse definiens. Sola namque Christi libertas salutis publicae suprema lex est esseque potest.

Et pulchrum sane est videre quam apte Ferrariensis doctrina, vix haeresi insurgente, exposita, cum iis concordet quae postea Ecclesia docuit tum in Vaticana Synodo, tum in allocutionibus et Encyclicis Romanorum Pontificum, et praesertim in sapientissima illa **Leonis XIII felic. regn.**: *De libertate humana*:[1] — Quare hisce omnibus de caussis, rerum temporumque adiunctis simul inspectis, nobis opportune visum est, opusculum hoc, forte oblitum vel ignoratum, post commentarium in Summam contra Gentiles, denuo vulgare. Unum enim alterum complet.

---

1) Cf. Encyclicam: *Libertas, praestantissimum naturae bonum* 20 Iunii 1888.

Eoque libentius facimus, memoria repetentes quod, prima huius opusculi editio anno Iubilaei magni, Clementis VII, millesimo quingentesimo vigesimo quinto, prodivit; et hanc novissimam pariter anno praesentis Iubilaei publicae luci committere datum est; quod in obsequium **Antistitis Summi**, Christi Vicarii et Petri successoris plane facimus, cui laborem hunc nostrum in adornanda Ferrariensis editione, paterna singularique benignitate commendare placuit, et cui nos omnia nostra, filiali devotione, submittimus.

Bibliographia. — De evangelica libertate Ferrariensis scripsit expleto commentario in Summam contra Gentiles, quum esset Magister Generalis Ordinis sui, tempore Pontificatus Clementis VII (Iulius Medices) ut videre est cap. X; et publicavit anno Iubilaei 1525, nuncupavitque Cardinali SS. Quatuor Coronat., Laurentio Puccio Ordinis FF. PP. Protectori.

Quetif et Echard *(De scriptoribus Ord. Praed,)* ita opusculum recensent: « Apologia de convenientia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate; tractatus adversus Lutherum, Laurentio Card. Puccio Episcopo Praenestino O. P. Protectori nuncupatus. Romae 1525 et Venetiis in 4°; et Parisiis 1552 in 16. — Opusculum stilo nitidiori, compto et nervoso scriptum, puriorique latinitate detersum. » (Cf. etiam Hurter: *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae).*

Echard igitur, notat tres editiones: Romanam, Venetam, Parisiensem. Exemplaria autem Romanae editionis ita rara putanda sunt, ut excussis frustra et conquisitis bibliothecis Romanis omnibus, illa nobis invenire haud possibile fuit. — Veneta editio, quae etiam prima recensetur, et optimae notae est, rarissima exstat, atque heic Romae unum tantum exemplar asservatur in bibliotheca Collegii Rom. S. I., nunc, Bibliotheca Nationali. — Parisiensis minus rara sed mendosa, deque ipsa unum Romae habetur exemplar in eadem Biblioth. Nationali, et duo in biblioteca Barberiniana. — Unius et alterae descriptionem heic subiicimus:

I. (1525) *Fol. recto, titulus literis gothicis exaratus:* — Praestan || tissimi Theologi Frācisci Silvestri || Ferrariensis Praedicatorum ge || neralis Apologia: de conve- || nientia instituto um Rom. || Ecclesiae: cum evāgelica || libertate adversus Lu || theru de hoc pessi- || me sentientem. ✠ — *Fol. verso, sequitur epistola nuncupatoria ad Card. Puccium, romanis literis, cuiusmodi est opusculi reliquum.* — Registrum: *Folia non sunt numerata, habentur novem quaterni, unusquisque duobus foliis constans, et signantur* A-K ii. — *Ultimo folio recto, in fine*: Praestātissimi Theologi Frācisci Silvestri Ferrariēsis praedica || tor generalis, unū et viginti capi. in Lutheranos de fide ma || le sentiētes expliciunt. Venetiis aūt p Bernardinū de Vianis || de Lexona Vercellensem q diligentissime impressa An || no ab incarnatione verbi M.D.XXV. iii nonas Iulii. — *in 8°.*

II. (1552) *Fol. recto, titulus:* — Opusculum || de Evangelica || libertate || adversus Christianae Religionis || modernos calumniatores || Authore Fr. Francisco de Silvestris Ferra || rieñ. ordinis Praedicatorum, dudum || generali magistro. — *In medio, stemma officinae typographicae:* Leo tenens lilium Florentiae: *cui circum scriptum legitur:* Scutum || Flo || rentiae — *Sub stemmate:* Parisiis || apud Ioannem Fucheriũ, sub scuto Flo || rentiae, via ad D. Iacobum || 1552 || *cum privilegio.* — *Fol. verso, approbatio Universitatis Sorbonicae:* Anno Dñi millesimi, quingentesimi quinquagesimiprimo, fuit sacra Theologiae facultas congregata apud sanctum Mathurinum post missam facultatis celebratam, die decimaquinta mensis Octobris super suis agendis. Audita relatione Magistrorum nostrorum, videlicet, Ioannis Concilii, et Iacobi Hugonis qui visitaverunt librum intitulatum de Libertate Evangelica, non impedit facultas quominus imprimatur more solito. — De mandato Dñi decani et sacrae facultatis Theologiae in universitate Parisiensi. — Sic signatum, Fournier. — Registrum: *Folia in recto, numerata:* 108; *quatuordecim quaterni, unusquisque quatuor foliis constans, ultimo excepto, qui duobus constat, et signantur:* A-N ii, iii, iiii; O ii. — *Ultimo folio recto, in fine:* Excudebat || *Paschasius Tellierus, anno* || 1552. *mense Februarij,* || *Ioanni Fucherio, Gui* || *lielmo Nigro, et Ioã* || *ni Bonhomme, Bi* || *bliopolis.* — *in 24°.* — In hac editione, post caput XXI habetur Summa Capitulorum quae deest in priori Veneta.

Editio haec curatorem habuit Fr. Claudium Spinaeum O. P. Theologum, qui eodem anno, 1552, Commentarium in summam Contra Gentiles Parisiis imprimi curavit apud Poncetum le Preux, sub intersignio Lupi.

Novissima vero nostra editio ad fidem primi Veneti exemplaris exacta fuit; quippe ex Ferrariensis autographo impressam certo credimus, quod minime de Parisiensi factum esse putamus: idque ex inspectione et collatione critica textuum inter se evinci potest: ab illa igitur, tantum in aliqua voce discessimus, quando vel parum Ferrariensis stylo convenire videbatur, vel plane errorem irrepsisse manifestum erat. Summam tamen capitulorum ex editione Parisiensi desumpsimus. Lectionis variatio, quae ex collatione duarum editionum quandoque eruitur, semper adnotavimus. Variantes lectiones signantur in nota, praemisso: *Venet: Paris:* — Ad auctoritates insuper, a Ferrariensi allatas, quod attinet, eas cum probatissimis editionibus contulimus, textum restituentes, si opus fuit. Auctorum vero partes et verba ipsis allatis textibus restituta, parenthesi ( ) includuntur. Quod si textus allati penitus ab originali differant, tunc ex integro repetuntur in nota, ubi etiam citantur distincte loca ex quibus textus desumuntur. Sacrae scripturae verba ad fidem Vulgatae restituimus. Capitulorum partes, ad clariorem intellectum, numeris marginalibus distinctae sunt.

Nuncupatoria Epistula editioni Parisiensi praefixa.

Illustri admodum viro D. Gabrieli le Veneur, Ebroicen. Ecclesiae Praesuli dignissimo, F. Claud. Spinaeus, Praedicator Theologus, S.

Cum hunc libellum nostra interpellatione et opera viderem praelo accingi, de eo nuncupando coepi cogitare: ut a spiciis alienis aliquando illustrior prodire conspiceretur. Tumque existimavi dignum, si illum ascriberem viro qui dignitate et virtute libelli meritum vel aequaret, vel superaret. Quem te unum comperiisse, S. Praesul, mihi haud dubie persuadent tuae fidei integritas, literarum, etiam sacrarum, praestans cognitio: caetera item multa, de dotibus tuis, cum generis tui, tum virtutum tuarum splendore, clarissimis, signa ut certissima ita notissima cunctis. Quibus pulchre admodum cum huius libelli authore docto siquidem et docte Christiano, conspirare videris. Qui illustrissima Ferrariorum gente exortus, virtutibus et literis sic excelluit, ut inter non modo ordinis nostri, sed et universatis doctissimorum virorum proceres, summum, summoque honore dignus haberetur. Quemque, quoad vixit, ad religionem Christianam desiderium sic incessivit, adeoque flagrans, ut scriptis variis, nunc adversus gentes, nunc adversus pestilentes haereses, eam statuere, confirmare et defendere, semper insudarit. Cuius viri zelo, pietate ac studio, non inferiorem ausim te, citra assentationem, praedicare. Qui quam vigili assiduaque sollicitudine, quantaque morum puritate, quanta insuper synceritate doctrinae susceptum gregem Christi curaveris, ac demum illaesum inaccessumque a lupis protexeris; nunc, tanto Praesule gaudens, testatur Ecclesia tua Ebroicensis, ab haeresi omni inter reliquas regni Gallici partes incontaminatior hucusque gloriose perseverans. Quibus vero modis id effeceris, silentio praeterire nequaquam mihi visum est. Eoque lubentius, quo caeteris Praesulibus, veri Episcopi munus clarius affulgere possit. Quum etenim probe scires Christianam fidem iisdem artibus multo melius retinendam esse, quibus iam olim nata fuerat et propagata, viros tibi ascivisti pietate et literis conspicuos. Quibus plus valuisti ad gregem tuum incorruptum conservandum, quam armatorum fulgentibus copiis. Tametsi non ignorem iis fidei pertinaces hostes, in eamque blasphemos, quibus Evangelium impunitatem nequaquam affert, atrocius quandoque insectandos. Quid amplius? Ad haec addis, quod dissimulare nequeo, curam et iudicium, quo adolescentes ingenio praestantes ex humilibus tectis requiris, hosque demum literis pie instituendos, in gymnasiis et academiis liberaliter tradis, ut postera aetas haud per te careat viris, quibus Ecclesiam Christi tunc conveniat defensari. Quae tibi utinam similes multos dudum habuisset, qui propenso adeo studio, quod ad eorum Ecclesias attinebat, curassent: non sic haereses irrepsissent, aut non usque

adeo adolevissent; schismata non sic perstreperent, non denique sic afflicta Ecclesia lugeret: sed sua unitate gauderet, suaque primaeva floreret sanctitate. Quae mala nobis emerserunt, non dubito, pastorum iniuria, qui quae sua sunt quaerentes, postremam aut nullam curam eorum habuerunt quae sunt Christi. Tu vero perspectam optime habens tui muneris rationem, perge bene cepta nunquam intermissurus. Hocque insigne opusculum de Libertate Evangelica, viro nobilitate et conditione praecipuo editum, tua illustris dominatio suscipiat. Quod, quum per manus traderetur, tandemque pervenisset in manus Doctoris celeberrimi F. Ioannis Benedicti, nostri coenobii Parisiensis Regentis primarii, ab eoque iudicium accepisset, quo prodiret in lucem, ut dignum doctissimorum lectione, adornandum suasu illius suscepi, tibique, tanquam Pontifici decimas meorum studiorum, consecrandum. Quod tanto avidius leges, quo censuram accepit ab illo Benedicto suo, omnium quos nostra aetate Europa tulit theologos, pietate et literis integerrimo: eiusque lectione animosius Libertatem nostram Christianam adversus quosque hostes defendes. Quod speramus et precamur. Vale Antistes amplissime. Athenis Parisiorum, duodecimo Cal. Ianuarii.

Reverendissimo in Christo Patri, Domino, D. Laurentio Puccio, Praenestino Episcopo, Sanctorum quatuor Cardinali, Praedicatorum ordinis protectori; Frater Franciscus Silvester, Ferrariensis, eiusdem ordinis Generalis. [1] S. D.

In ea calamitosa incidimus tempora, Pater amplissime, ut nemo christianus sit censendus, qui pro Romanae Ecclesiae dignitate, pugnam non capesserit. Nam usque adeo pestilens ille lutheranus morbus invaluit, ut non solum Germaniae, verum etiam aliarum nationum magnam partem, utinam meam me opinio fallat, occuparit; id quod sane, si ita de animo, sicut de facie cognoscerentur homines, perspicuo fortasse cerneretur. Semper quidem Romana Ecclesia perditorum, malevolorumque hominum morsibus patuit, semperque illius moribus est detractum; at nunc non moribus tantum, sed fidei etiam; sed legibus, sed sanctionibus vulgo detrahitur; quo fit, ut ii qui aliquam sacris literis operam navarunt, nisi omne suum studium, officium, ingenium, in ea exornanda profuderint, hominum male de christiana religione sentientium, calumniam sint subituri. Ceterum, cum plerique doctissimi viri contra Lutherum, execrandam certe christiani nominis pestem, gravissimis disputationibus decertarint; quandam ego brevem apologiam edidi, in qua Romanae Ecclesiae instituta ostendi cum evangelica libertate, iure optimo, convenire. Nam ea Lutherus, diabolicae cuiusdam libertatis assertor, hac ratione conatur evertere, quod ab evangelicae libertatis ratione, sua dicat opinione, desciscere. — Tuo autem nomini levem hunc meum laborem nuncupare constitui, quippe quod videam te, pro Romana ipsa Ecclesia, et noctu et interdiu, corpore, animo, ingenio, quod sane in te exactissimum est, laborare. Neque enim fieri potest, ut tibi pro Romanae Ecclesiae, imo pro totius christianae reipublicae salute, operam, diligentiam, industriam expendenti, non sint ea omnia gratissima quae pro illius

1) *Edit. Parisien. habet:* Magister generalis.

defensione fuerint vestigata. Accedit, quod non me praeterit quam suaviter abs te diligar, mirificeque observer. Ex hac enim tua humanitate mihi ipse polliceor, nihil a me perscribi posse, quod non tu, ob singularem qua me complecteris benevolentiam, sis comprobaturus. Vale Francisci tui memor. [1]

1) *In editione Parisiensi legitur:* Valeat dominatio tua felixque vivat. — *Quam lectionem uti veram retinuimus ex edit. Veneta, quippe magis respondet familiaritati huius epistulae, et suavem redolet candorem Ferrariensis indolis proprium.*

DE EVANGELICA LIBERTATE

CAPUT I.

QUID LIBERTAS, ET QUIBUS CONVENIAT.

1. Quum brevem de Evangelica libertate tractatum edere constituerim, vestiganda mihi in primis est communis ratio, definitioque libertatis, eademque perscribenda. Quippe quod ea ignorata, difficillime hoc possit explicari negotium.

Est igitur, ut ab omnibus est receptum, in hoc absolutae libertatis ratio constituenda, ut: quaedam propriae actionis ad diversa atque etiam ad opposita, facultas sit ac potestas. — Nam cum rem quampiam ita deligimus, ut eligere eam et non eligere, in nostro positum sit arbitrio, eam libera electione decerni nemo est qui non intelligat. Idem quoque in exteriori evenit actione. Eum enim hominem agere libere in confesso est, qui agendi non agendique, faciendi hoc aut aliud, liberam habeat facultatem. Quis enim hunc ipsum, qui et sedere potest et non sedere, si sedeat, sedere libere non fateatur? Pari lege, is libere agere dicendus est, qui ex multis, quibus ad unum pervenire finem potest, quod ipse maluerit, pro sua potest voluntate ad praescriptum finem accomodare. Si enim multis curari aegritudo modis queat, potest

is qui saluti consulit, quam curandae aegritudini commodiorem putaverit, eam sibi medicinam adsciscere. Quod si vi aliqua atque oppressione quivis in eius guttur humorem instillet, non proprio arbitratu medicinam sumit, sed violenter, sed necessario, sed repugnante natura.

2. Haec, inquam, propria veraque absolutae libertatis ratio est, utpote quae Deo Opt. Max., quae Angelis, quae hominibus, consensu omnium sit attributa. Nam in peccata atque flagitia labi posse, quod aliqui fortasse attribuunt libertati, ab absoluta libertatis ratione longe est alienum. Sed ei tantummodo libertati accidit, quae in imbecilla caducaque natura reperitur. Quamobrem et in suo Proslogio [1] ait B. Anselmus: « Peccare posse, neque libertatem esse, neque libertatis partem: » Non enim Deum Opt., non Angelos, non beatos homines, quanquam mali quippiam audere non possunt, libertate privamus. Nam quicquid in creatis rebus Deus efficit, idipsum potest non efficere: propterea quod nihil usque adeo sit cum divina bonitate coniunctum, ut illo non producto manifestari non queat. Angeli quoque, atque etiam felices animae, tametsi male velle nequeunt, pleraque tamen bona velle possunt, ac non velle: pleraque etiam agere ac non agere. Possunt enim Angeli, naturali aliqua sua scientia, beatae vero animae ea doctrina, qua, dum mortali tegebantur corpore, sibi studio ac diligentia compararunt, uti et non uti. Possunt de stirpium naturis, de hominum moribus, de caelestium corporum motu considerare. Quare et ipsis libertatis rationem condonemus oportet.

3. Ceterum, hoc nequaquam praetereundum censeo, quum quandam ad opposita facultatem, libertatem esse diximus, nullam oportere in hac libertatis definitione oppositarum actionum alternationem successionemque intelligi. Quod enim rem, prius a me desiderio conquisitam, postea ab omni mea cupiditate reiiciam, ad meam quidem attinet libertatem; propterea quod variabilem inconstantemque voluntatem nactus sim: — Nihil enim humana inconstantius voluntate: — Sed haec mutatio voluntatis communem absolutamque libertatis rationem non ingreditur. Quis enim usqueadeo desipiat, ut immortalis Dei, quem omnis libertatis auctorem esse confitemur, in contrarium mutari posse dicat institutum? *Ego enim,* inquit, *sum Dominus et non mutor.* [2] Eius igitur libertatis quae Deo, quae Angelis, quae hominibus, communis est defi-

1) *Non in* Proslogio, *sed* De Grat. et lib. arbitrio, cap. 1: « Potestas peccandi.... nec libertas est, nec pars libertatis »: *ita* Anselmus. — 2) Malach. III, 5.

nitio, hanc tantummodo complectitur rationem ut, facultas quaedam sit utrius oppositi, utriusque ad unum finem medii deligendi, aut etiam conficiendi.

4. Sed scrupulus quidam sese mihi offert, qui hanc veram libertatis definitionem labefactare, imo tollere, imo funditus evertere videatur. — Nam quum Deus Max. quicquid in rebus se facturum constituit, aeterna voluntate sanciverit, si a primo suo consilio mutari non potest, periclitari in eo videtur ratio libertatis: quando nullo pacto confirmari queat, divinam in oppositas actiones voluntatem effundi posse. Quum etenim, sempiterna sua lege, quam esset naturam conditurus designavit, nullum a nobis inveniri aut tempus, aut punctum temporis potest, in quo habeat ad opposita facultatem. Neque enim eo momento qua universam creaturarum molem condere instituit, ancipitem eius possumus dicere voluntatem; ut, inquam, universi orbis creationem et decernere suo posset arbitrio, et non decernere. Pugnant enim inter se, quod uno momento condere constituat universum, eodemque ancipitem et quasi dubiam de eo condendo habeat voluntatem. Nam si voluit condere, qui existimare possumus, eum tunc ancipitis dubiaeque voluntatis extitisse? Sed neque momentum aliquod poni potest, in quo de universi creatione aut non cogitarit, aut certe non deliberarit. Quandoquidem nihil sit quod aeternitatem, quae propria divinae voluntatis duratio est, praecedat. Quod si addiderimus divinam, a suo proposito, id quod sacrae nobis tradunt literae, mutari voluntatem non posse; aut Deum ipsum Max., liberae voluntatis non esse, aut eam quam absolutae libertatis rationem esse definivimus, vanam esse fateamur oportet.

5. Difficilis sane haec quaestio est. Sed si quanto interstitio divina voluntas a creata desciscat animadvertimus, facile gordianus hic nodus aut resolvi poterit, aut rescindi. — Non eadem itaque divinae createaeque voluntatis conditio est, sed plane longe diversa. Creata namque, quae in suis actionibus successionem habet, sic in diversa in oppositaque flecti potest, ut in neutram quandoque feratur partem. Potest enim quispiam, aliquo temporis intervallo, nihil de capessenda aut non capessenda cum hoste pugna cogitare, suique muneris est, quod in ea re commodius iudicaverit, deliberare. Quo fit, ut in humana voluntate sit potentialitas quaedam, cum libertate coniuncta. At hoc a divina voluntate quam maxime abhorret: quippe quod simplicissimus quidam actus Deus sit, omnisque passionis, omnis defectus, omnis indigentiae suapte natura sit expers. Quare non est voluntas divina instar humanae, ullo unquam

tempore aut dubia, aut incerta. Sed in hoc libertatis eius ratio est constituta, ut in neutram contradictionis partem, in nullamque creatarum rerum naturam absoluta quavis necessitate feratur. Quemadmodum enim nulla res est, sine qua manifestari divina bonitas nequeat; ita, cum aeterno, Deus optimus, suo instituto quippiam se constituit conditurum, eodem aeternitatis momento potuit, ut non ederetur in lucem, constituere. Est enim non in aliquam aut naturae, aut voluntatis necessitatem, sed in amplissimam Dei liberalitatem, rerum creatio referenda.

Non igitur ea ratione facultatem ad diversa atque ad opposita in communi libertatis definitione locavimus, quasi liberam omnem voluntatem tanquam incertam ancipitemque omni quandoque actione carere censeamus. Sed quoniam, in eorum neutrum ulla absoluta necessitate propellitur, quamvis cum unius electione oppositum pariter electum esse non possit.

CAPUT II.

DE PARTIBUS LIBERTATIS.

1. Confirmata constitutaque absolutae libertatis ratione, definiendum nobis est in quas sit libertas partes dividenda.

Igitur, cum quandam a violentia atque a necessitate negationem libertas includat: dum, inquam, in diversa ad unum finem spectantia, atque in utramque ut exposuimus contradictionis partem viam habet; ad eorum numerum, quae vim necessitatemque inferre solent, sunt Libertatis partes collimitandae. Nam cunctis est hoc negationibus commune, ut ad affirmationum numerum, quibus suapte natura repugnant, sint definiendae. Quinque enim sensuum negationes esse, si sensus quandoque posuerimus, nemo est qui nesciat. Nam quemadmodum visivae virtutis una negatio est, quam caecitatem appellamus, ita et suam auditus negationem habet, quae potest surditas appellari. Idemque de ceteris sensibus est dicendum.

At violentia triplex est: itidem et triplex necessitas:

Quaedam enim absoluta est, atque omni ex parte perfecta: ea scilicet, qua ad certum quippiam usqueadeo immobili necessitate impellimur urgemurque, ut nulla inde ratione divertere valeamus; dum enim a quopiam alicubi gentium repugnante voluntate detineor, violentiam patior,

Dum et mihi felicis nomen offertur, quaeriturque ex me, num felix esse velim, nequeo felicitatis conditionem renuere, imo tali in ipsam necessitate deducor, ut miseriam velle non queam. — Una itaque libertatis species est, quae omnem hanc violentiam omnemque absolutam necessitatem excludit. Sic enim dicitur is in agendo liber, cui nulla violentia, nullaque agendi necessitas incumbit. — Sed et haec libertatis species, bifariam dividitur: Una enim libertas est, quae et violentiam et absolutam necessitatem eliminat; haecque perfectae libertatis, quam superiori capite definivimus, sibi vindicat rationem. Altera vero est, quae omnem quidem violentiam arcet, veruntamen aliquam naturalis inclinationis necessitatem admittit. In appetitu namque felicitatis, primae libertatis ratio minime invenitur, quando eam naturali quodam desiderio voluntas omnis affectet. Sed alterius libertatis specie felices esse volumus: propterea quod non violentia, sed appetitus inclinatione felices esse cupiamus.

Alia necessitas est, quae imperfectae quidem necessitatis rationem habet, quippe quod impetus potius quidam sit quam necessitas: hac tamen ratione necessitatis definitione participat, quod ad bene frugaliterque vivendum, magno incommodo sit, ac impedimento: ut sunt sacrilegia, furta, adulteria, ceteraque id genus vitia, quae suo pondere in perniciem trahunt. — Hanc necessitatem, sive malueris bene agendae vitae impedimentum appellare, alia species libertatis excludit, quam libertatem dicimus a peccato.

Tertia necessitas est, quae et necessitatis ratione imperfecta participat: quae, inquam, suo pondere in expediundo bono opere difficultatem ingerit: sicut in aegritudine, sicut in fortunae incommodis, sicut in rerum domesticarum molestiis accidit. — Hanc necessitatem, sive hoc liberae actionis impedimentum, tertia species libertatis explodit, quae libertas a miseria nuncupatur. Miserum enim hominem faciunt aegritudo, infortunia, animi molestiae.

2. Triplex igitur libertatis genus est: a necessitate; a peccato; a miseria. — Hisce posset et eaipsa libertas addi quam Paulus Apostolus ad Romanos scribens, libertatem a iustitia [1] vocat. Sed haec, si rem ipsam consideremus, servitus potius dicenda est quam libertas. Nam cum voluntas omnis a natura in bonum prona sit, numquamque in malum, nisi aliqua boni specie decipiatur, se se insinuet; ea quidem

1) Rom. VI, 20.

libertas quae impedimenta ad bene vivendum tollit, verae libertatis ratione digna esse non potest. At quae ad perditos mores impedimentum excutit, ea non vera libertas est, sed quandam libertatis speciem gerit, dum reiecta iustitia, quae instar freni, humani animi aegritudines moderabatur, quandam male vivendi licentiam adipiscimur.

Alii quoque a [1] Bernardo [2] libertatis afferuntur modi. Est enim apud ipsum, libertas arbitrii, libertas consilii, libertas beneplaciti. — Sed haec libertatis divisio posterior est, atque inter materiales partitiones est collocanda. Ea enim sola formalis est partitio libertatis, quae a necessitate, quam ratio libertatis excludit est desumpta. Bernardus autem non a necessitatis exclusione, sed a diversa comparatione ad bonum species libertatis accepit. — Est enim ea libertas arbitrii, qua bonum illud quod honesti speciem habet, nostra deligimus voluntate. Libertas consilii, qua rebus iis quae ad felicitatem prosunt, utimur. Beneplaciti autem libertas, qua sponte in boni adeptione delectamur. Pulchra sane haec est partitio libertatis, sed quoniam nostro instituto aut nihil, aut parum inservit, ea praetermissa, priori, ut sese opportunitas obtulerit, felicius utemur.

CAPUT III.

QUID SIT EVANGELICA LIBERTAS.

1. Evangelicam autem libertatem eandem esse quam et christianam appellamus, satis superque constat, quando christianorum lex, qua eorum mores actionesque instituuntur, nihil aliud sit quam Evangelium. — Sed duo sunt ex quibus evangelica lex constituitur: Spiritus Sancti videlicet [3] gratia; ipsaque Evangeliorum perscriptio. — Primum sibi in hoc genere locum gratia vindicat. Ad Romanos enim Apostolus [4] scribens, *Lex,* inquit, *spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati.* Augustinus quoque in libro De Spiritu et litera, [5] ait: « Quae sunt leges Dei ab ipso [6] scriptae in cordibus, nisi ipsa prae-

1) *Paris:* a D. Bernardo. — 2) De Grat. et libero arbitrio, cc. 4, 5, 6.
3) *Paris. deest* videlicet. — 4) Rom. VIII. 2. — 5) C. XXI, n. 36. — 6) Haec Augustini textus pars, ita est restituenda: « Quid... sunt leges Dei ab ipso Deo » etc. (edit. Migne).

sentia Spiritus Sancti? » — Secundum vero locum sibi Evangelii scriptura consciscit: utpote quae non modo ad acquirendam gratiam nobis auxilia subministret, verum etiam ea quibus Spiritus Sancti gratia pro eius dignitate uti valeamus, copiosissime tradat: hoc ipsum enim mandatum literis Evangelium Christi, tam divinitatem quam humanitatem, de quibus est christiana fides, qua praeparamur ad gratiam, manifestissime explicat. Multis etiam modis ad mundi contemptum, quo gratiae capaces efficimur, nos hortatur: admonet praeterea, ut omnia virtutum opera, in quibus bonus est gratiae usus constitutus, complectamur. Quo fit, ut ea evangelica libertas dicenda sit, quam et Evangelii scriptura, et Spiritus Sancti gratia christianis impertit.

2. Ceterum, haereticorum in hac re cavendae sunt insaniae. [1] — Putant enim, *a)* nullum evangelicae legis debere interpretem recipi, nihilque ad christianorum legem pertinere, quod in his libris, quae Evangelia nuncupamus, perscriptum non sit: dicuntque *b)* reiicendum omne [2] quod non in Evangeliis, aut saltem in aliqua epistolarum Pauli sit contentum.

3. Horum primum, quam sit impudenter excogitatum, vel ex hoc intelligi potest, quod innumeros ferme, tam Graecos, quam Latinos sanctissimos Patres temeritatis arguunt, qui sacra Evangelia sunt interpretati: — damnant praeterea, tot seculorum catholicae Ecclesiae observationem quae sacrarum Literarum interpretationem [3] recipit, easque in divinis laudibus decantat: — seipsos denique criminis arguunt, qui cum omnes eiusmodi narrationes reiiciant, se solos Evangeliorum indagatores constituunt. Sicque, dum omnes Scripturarum expositores evertere student, seipsos quoque condemnant, qui fidos se, ut aiunt, Evangeliorum interpretes agunt. At quis usque adeo insaniat, ut tot sanctissimis pariter, atque doctissimis Patribus reiectis, sibi soli credi velit et cupiat?

Sunt pleraque in Evangeliis obscura latentiaque: sunt et nonnulla, quae nisi pie fideliterque [4] interpretemur, inter se pugnare videantur. — Quis enim haec Christi verba, Matth., XI: [5] *Nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare;* interpretis indigere negarit? — Matth., quoque cap. V, [6] dicitur: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera*

1) *Paris.* insidiae. — 2) *Paris.* esse. — 3) *Paris.* interpretationes. — 4) *Paris.* et fideliter. — 5) v. 27. — 6) v. 16.

vestra bona: tum, paucis interpositis, subiungitur [1]: *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis:* Nonne posterior haec sententia, priorem tollere videtur et expungere? Tempus me deficiet si universos Evangelii locos enumerare voluero, qui fidum piumque enarratorem expostulent. Quod si aliquo in sacris Literis opus est interprete, [2] sacros illos doctissimosque Doctores, quos Ecclesia recipit atque veneratur, reiiciam; ut aliorum, qui a christiana simplicitate desciscunt, a christianisque abhorrent moribus, imiter ineptias? Falluntur nimirum haeretici, si in tanta inscitia sapientes, suorum inventorum sectatores se habituros existiment.

4. Alterum quod isti ipsi temeritatis pleni ingerunt; nihil, inquam, quod in nova lege perscriptum [3] non sit, ad doctrinam christianam pertinere; facile ex sacris Literis ex diuturnaque Ecclesiae consuetudine, refelli potest.

Quod enim multa Dominus noster Iesus Christus docuerit, quae non sunt literis commendata, ex Ioannis Apostoli verbis coniici, imo clarissime perspici potest. Ultimo enim sui Evangelii capite [4] inquit: *Sunt et alia multa, quae fecit Iesus: quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt libros.* At quemadmodum multa Christi signa atque miracula scriptis mandata non sunt, ita et pleraque in synagogis et civitatibus docuisse, probabile est, quae sunt ab eis, qui eius gesta perscripserunt, praetermissa. — Quot etiam Apostolum Paulum, quum christianam fidem praedicaret, instituisse credimus, quae nullo suarum epistolarum libro sunt perscripta? Ad Thessalonicenses enim, capite secundo [5] scribens, ait: *Fratres state: et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram.* — Idem quoque aliis Apostolis contigisse, nemo nisi cervicosus et arrogans, diffitebitur. Ioann. enim, XIV, [6] ad eos Salvator noster Iesus Christus dixit: *Alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis.* — Quo fit, ut quamplurima in Catholica servari cernamus Ecclesia, quae per traditionem Apostolorum, haereditaria quasi successione, ad posteros devenerunt, tametsi in eorum libris non inveniuntur scripta.

5. Quamobrem Christus ipse, Apostolorum dictis ac institutis fidem

---

1) Matth. VI, 1. — 2) *Paris. addit.* qui. — 3) *Paris.* praescriptum. — 4) Ioann., XXI, 25. — 5) Thessal. II, 15. — 6) vv. 16-17.

arrogans, *Qui vos,* inquit, [1] *audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit. Qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me.* Quae sane verba ad omnes etiam qui sunt Apostolis in christianae reipublicae gubernatione suffecti, dicta fuisse, Beatus Cyprianus martyr, definit. [2] — Actuum etiam, XVI, [3] dicitur: *Cum autem pertransirent civitates tradebant eis custodire dogmata, quae erant decreta ab Apostolis et senioribus qui erant Hierosolymis.* In eandem quoque sententiam dicit Augustinus in quinto, de Baptismo contra Donatistas, libro: « Sunt multa quae universa tenet Ecclesia, et haec ab Apostolis praecepta bene creduntur, quanquam scripta non inveniantur: [4] » — Vir denique magni nominis et Pontifex Max. Innocentius III, habeturque in Capite: « Cum Martae »; extra: De celebratione missarum: [5] multa et factorum et dictorum a Domino fuisse ab Apostolis praetermissa, eaque ipsos Apostolos aut verbo aut facto supplevisse, asserit: in cuius rei testimonium Apostolum Paulum citat, qui, ut in Apostolorum Actibus [6] legitur, ait: *Meminisse verbi Domini Iesu, quoniam ipse dixit: Beatius est magis dare quam accipere.* Ad Corinthios [7] etiam scribens: *Visus est,* inquit, *plus quam quingentis fratribus simul:* de quibus tamen Evangelistarum nullus mentionem facit.

Evangelicae itaque legis nomine non ea modo [8] quae in Evangeliis Epostolisque, quas Canonicas vocant, scripta sunt, intelligimus; verum etiam ea ab Apostolis facta dictave, quae ad nos quasi per manuum traditionem devenerunt. — Ut autem eo revertamur unde digressi sumus, eam evangelicam libertatem esse dicimus, quae a Christiana ista, quam definivimus, [9] lege proficiscitur. Haec autem, duplex est: una, scilicet, a peccato; altera a legis antiquae onere atque subiectione. Nam per Spiritus Sancti gratiam, quam primum in Evangelica lege tenere locum diximus, a peccati servitute manumittimur; per ipsum vero scriptum Evangelium, ab antiquae legis observantia liberamur; ab eaque tantummodo praeceptis urgemur, sine quibus gratia haberi non potest. In his duobus libertatis modis tota christianorum libertas est constituta.

---

1) Luc. X, 16. — 2) Cyprian. Epist. LXIX, n. 4, (edit. Migne). — 3) v. 4. — 4) In V lib. haec Augustini auctoritas non reperitur, sed in IV; atque ita legitur Cap. XXIV, n. 31: « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum, rectissime creditur » (edit. Migne). — 5) Decret. lib. III, tit. 41, c. 6. — 6) *Al.* Actis, XX, 35. — 7) I Cor., XV, 6. 8) *Al.* tantummodo. — 9) *Paris.* definitus.

CAPUT IV.

QUOD CHRISTIANAE LIBERTATI NON DEROGAT
ESSE SUPREMUM UNUM PRINCIPEM
A QUO CHRISTIANA REPUBLICA GUBERNETUR.

1. Post definitam christianae libertatis rationem, reliquum est ut ostendamus, huic non officere libertati, quod unus [1] in christiana republica supremus Pontifex sit, qui omnia suis legibus moderetur ac gubernet.

Sunt enim quibus placeat, neminem debere in catholica Ecclesia esse, qui supremum inter [2] omnes gerat magistratum; sed quam potestatem Ecclesiae Christus optimus impertivit, [3] eam omnem primum universali Ecclesiae contulisse [4]; tum ex ea in eos, qui gradum aliquem in christiana nostra Ecclesia tenent, defluxisse.

Sed si rerum publicarum modum naturamque spectemus, intelligi facile poterit supremum aliquem in christiana republica principem esse oportere, qui ovium Christi curam gubernationemque suscipiat. Inde autem huiusce confirmandae rei initium sumere possumus, quod Christus ipse Maximus christianae reipublicae institutor, eam condere rempublicam debuit, quae optima esset, omnique ex parte perfecta. Nam cum per ipsum *Reges regnent legumque conditores iusta decernant;* [5] rationi consentaneum admodum est, ut quam constituere per se rempublicam decreverat, eam sane insignem omniumque excellentissimam efficeret. Quis autem negarit, eam multitudinis gubernationem esse optimam, in qua unus rerum omnium moderator praesideat? Nam ad gubernationis finem, ad pacem, inquam, atque [6] concordiam subditorum, quietius, suavius, felicius per unum omnium principem pervenitur, quam per plures; quorum iudicium diversum facile esse potest et contrarium.

2. Hoc autem ex iis et quae a natura, et quae ab arte proveniunt, possumus coniectare. In humano enim corpore unum quoddam princi-

1) *Paris. totum comma deest, ab hac voce* unus, *usque ad* qui *inclus.* — 2) *Paris.* super, — 3) *Paris.* impartivit. — 4) *Paris.* eam omnem Christum universali Ecclesiae primum contulisse. — 5) Prov. VIII, 15. — 6) *Al.* et.

pium est, quod membris omnibus vitam motumque influit, cor, inquam' sive malueris, caput. Grues, teste Avicenna, octavo De animalibus libro, [1] unum habent regem ac principem, qui, ut facilius incidentes exaudire tumultus possit, quum ceteri tecto alis capite dormiant, exerto ipse capite dormit. Apes, ut Hieronymus ad Rusticum monachum [2] scribit, unum sibi constituunt regem, quem nisi praecedere agmen viderint, nunquam ab alveari digrediuntur. In navi unus gubernator sit necesse est. Domus quaelibet suum rectorem suumque dominum habet Unumquodque coenobium uno praeposito gubernatur.

In omni denique negotio, ut tandem finem faciam, nisi unus sit, cuius studio ac diligentia dirigatur, male res agitur, aegreque perducitur ad finem. Quid? Nonne Graeciae civitates, auctore Iustino, [3] dum singulae imperare cupiunt, omnes imperium amiserunt? Quapropter, bene sapienterque cecinit Lucanus: [4]

> «Nulla fides regni sociis, omnisque potestas
> impatiens consortis erit.»

Nec minus prudenter ab Homero dictum existimo, cum II Iliados libro [5] ait:

> Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίν· εἷς κοίρανος ἔστω,
> εἷς βασιλεὺς

Id est: Non est bonum ut dominentur multi, unus dominus sit, unus rex. [6] Ad hoc etiam opinio Pythagorae videtur alludere. Nam cum duos rerum ordines statuisset: unum scilicet bonorum, alterum malorum; in bonorum ordine unitatem, in malorum vero, multitudinem pluralitatemque collocavit. [7]

---

1) Avicenna lib. I. De animalibus, dicit: « Grues habent principem ». Et lib. VIII, cap. 4: « Grues quando dormiunt, ponunt suos vigiles qui custodiunt se, et stant super pedem: et ponunt caput in alis cooperiendo ipsum, praeter reges qui dormiunt capite discooperto: et hoc, ut citius audiant tumultus; et ille rex quando sentit tumultum, expergefacit alias per sonitum quem facit. » Ex versione Michaëlis Scoti. — 2) Epist. CXXV, n. 15: « Etiam muta animalia et ferarum greges, ductores sequuntur suos. In apibus principes sunt, grues unam sequuntur ordine litterato. » (edit. Migne). — 3) Hist. Lib. VIII, cap. 1. « Graeciae civitates, dum imperare singulae cupiunt, imperium omnes perdiderunt, » (Edit. Ioseph Canthel. S. I. 1677). — 4) Pharsal. Lib, I, vv. 92-93. — 5) vv. 204-205. — 6) « Fraena malum imperii multos tractare, potiri - et rerum: cunctis unus qui consulat esto; » Ita eleganter ex Homero vertit Raym. Cunich. Iliad., Lib. II, vv. 232 233 (edit. Rom. 1776). — 7) Cf. Aristot. Ethic. Nicomac. lib. I. c. 6, al. 7.

3. Quod si christiana respublica, quam catholicam, id est universalem Ecclesiam [1] nuncupamus, optima omniumque dignissima est constituta, eam debere ab uno principe gubernari fateamur oportet. Accedit, quod coelesti illi Ecclesiae quam triumphantem dicunt, similior conformiorque nostra haec militans Ecclesia erit, si unus in ea Princeps fuerit constitutus. In illa enim unum est omnium rector, ipse scilicet Deus Opt. Max. Quamobrem dicitur a Ioanne in Apocalypsi [2]: *Vidi sanctam civitatem Ierusalem novam, descendentem de coelo.* Moysi quoque fuerat praemonstratum, ut tabernaculum, instar eius quod sibi in monte fuerat ostensum, constitueret. [3] Quid? Nonne hanc ecclesiastici principis unitatem Servator ipse, Christus Iesus, declaravit, cum dixit Ioannis X, [4] *Fiet unum ovile, et unus pastor?*

4. Dices fortasse: — Unum habeat christiana respublica principem, unum caput, unum pastorem; non propterea sequi necesse est, ut unus in ea mortalis homo sit, qui supremum in ea pastorem ducemque agat. Satis enim [5] superque eius dignitati consulitur, si Christus ipse, qui hanc a fundamentis erexit Ecclesiam, illius princeps, caput et rector exsistat.

Ceterum, qui hoc commentum effingit, non videt illud ex humanae conversationis inconsideratione, ne dicam ignoratione, procedere. Ecquid, non humanae nostrae conditioni consentaneum est, ut is princeps qui nostram est rempublicam moderaturus, aliquo a nobis exteriori percipiatur sensu, quando omnis ferme nostra operatio cum sensibilibus rebus sit coniuncta? Nam omnibus quas condidit Deus creaturis, pro earum natura conditioneque providit Dicito autem mihi: tu qui te astute a principis legibus subducere moliris; nonne Christus qui antea visibilis erat hominibus, invisibilem nobis, post ascensionem in coelum, vitam vivit? Petro quidem Romae, Damasci Paulo, nonnumquam etiam fortasse aliquibus aliis, posteaquam e nostris sese oculis praeripuit, visus est: at multitudini occultus manet et incognitus. Humanae igitur nostrae conditioni congruum est et accomodatum, ut aliquis huiusce nostrae reipublicae praefecturam gerat, qui aliqua nobiscum sensibili consuetudine conversetur, ipsiusque invisibilis capitis vicariam personam agat. Quod si ita est, imo quia ita esse congruit rationi, non est cur timere debeamus, ne unius hominis in christiano populo principatus, eius aliqua

---

1) *Paris. deest* Ecclesiam. — 2) XXI, 2. — 3) Exod., XXV, 40. — 4) v. 16. — 5) *Al.* namque.

ex parte imminuat libertatem. Non enim quod in alterius commodum utilitatemque est institutum, eius derogat libertati, quando id solum libertati officiat, quod voluntariae actioni eius, praesertim quae recta sit, rationem tollit. Nam ea operatio quae hominem in malum trahit, dicenda potius est ex quodam libertatis abusu, quam ex libera voluntate proficisci. Quid? si me de immensa rupe volentem dare praecipitem, detineat quispiam, atque impediat, ecquid illi crimini dabitur, quod mea me libertate privarit? Insanit profecto, furitque qui hoc dixerit. Simili ratione, si unus sit in republica princeps cuius solertia caveatur ne a perditis hominibus interturbetur, laceretur, diripiatur, suamque illi omnem suam operam praestet, ut tranquillam vitam vivat, bonisque in ea ac praetextatis moribus studeatur; non imminuit is reipublicae libertatem, sed conservat, sed auget, sed in meliorem statum constituit. Nam cum is liber sit, ut Aristoteles, I suae Metaphysices libro [1] tradit, qui gratia sui, servus autem, contraria ratione, qui alterius gratia est ac operatur; ea multitudo quae uno principe gubernatur, principem potius captivum tenet, quam ipse multitudinem. Quicquid enim is ipse agit, cogitat, somniat, si vere principis nomine dignus exsistat, in reipublicae suae commodum operatur.

5. Quam maxime ergo aberrant a vero, qui ea ratione unius principatus maiestatem a christiana republica arcere student, quod christianorum videatur officere libertati. Non modo enim, ut ostendimus, non officit, verum etiam magnopere prodest; et ita prodest, ut eo detracto, nostrae reipublicae dignitas, integritas, diuturnitas conservari non possit. Ubi namque plura in republica emerserint capita, discordias summas, ac simultates facile intercidere posse, nemo, nisi rerum humanarum inscius, ignorat. Discordia autem maximae res dilabuntur; [2] *omneque regnum,* Salvatoris nostri sententia, *in seipsum divisum desolabitur, et domus supra domum cadet.* [3] Quamobrem et summus ille Peripateticorum facile princeps, Aristoteles, XII suae Metaphysices libro, Dei Opt. Max.

1) Cap. 2. « Dicimus liber homo de eo qui suipsius, et non alterius gratia est (edit. Didot). — 2) « Concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur. » Sallust. Iugurt. § 10. — 3) Luc. XI, 17; Matth. XII, 25.

unitatem hac ratione conclusit, quod entium multitudo disponi male non debeat: In multitudine autem, pluralitas principatuum mala sit. [1]

CAPUT V.

QUOD PETRUS A CHRISTO ECCLESIAE CAPUT ET PRINCEPS FUERIT INSTITUTUS.

1. Iam unum debere christianae Ecclesiae caput ac principem esse, evidenti ratione monstravimus; nunc quod Petrus a Christo Opt. Max. catholicae Ecclesiae princeps sit institutus, est demonstrandum.

Huius autem doctrinae veritas non aliunde quam ex ipsis Christi verbis est accipienda: quippe quod christianam ipse rempublicam et condiderit et instauraverit. At quoniam ab innumeris ferme doctoribus, et illis quidem eruditissimis, est haec quaestio diligenter excussa, sat mihi abundeque erit, si ipsam extremis, ut aiunt, labiis attigero.

2. **Primus** itaque **Evangelii locus**, qui sese ad huiusce veritatis confirmationem offert, est Matth. cap. XVI, [2] ubi cum Christus discipulos, *quem dicunt* [3] *homines esse filium hominis,* interrogasset, respondissentque: *Alii Ioannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Ieremiam, aut unum ex prophetis,* subintulit: *Vos autem quem me esse dicitis?* Ad quem continuo respondit Petrus: *Tu es Christus Filius Dei vivi.* Tum Christus: *Beatus es*, inquit, *Simon Bar-Iona; quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam: Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit*

---

1) Libr. XII Metaph. al. XI, c. 10 (edit. Didot) haec habentur: « Qui dicunt mathematicum numerum primum, et ita semper aliam attiguam substantiam, ac alia cuiusque principia, incongruam universi substantiam faciunt.... et principia multa; at entia nolunt male gubernari. — Non est bonus multorum principatus, unus sit princeps. » — Manifeste Philosophus concludit ex illo Homeri versu, superius allato etiam a Ferrariensi. — 2) vv. 13-19. — 3) *Paris.* dicerent.

solutum et in coelis. — Hisce quidem verbis manifesto coniici potest, primatum Ecclesiae Petro fuisse demandatum, utpote super quem Christi Ecclesia aedificanda erat, cuique solvendi in coelis atque ligandi potestas erat tribuenda.

3. Obiiciunt autem perpetui Romanae Ecclesiae hostes, lutherani: — Nihil hoc loco datum esse Petro, sed de futuro tantummodo promissionem factam esse.

Agedum, nihil ex hisce verbis datum fuisse Petro concedamus. Nunquid non potest ex illis ipsis ostendi, fuisse quandoque primatum Ecclesiae Petro datum? Non negabitur, scio, haec promissionis cuiuspiam fuisse verba; at cuius promissionis? Nonne quod Ecclesiae fundamentum constituendus erat Petrus? Eratque illi ligandi atque solvendi potestas conferenda? Id quod sane ad Ecclesiae spectat principatum. Quod si Petro [1] pollicitus est Dominus Iesus, se illum Ecclesiae suae principatum donaturum, instituisse eum aliquando principem, fateamur necesse est. De seipso namque dicit: *Ego sum via et veritas et vita:* [2] Et alibi: *Coelum, et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt.* [3] Apocalypsis quoque, cap. XIX, [4] Ioanni visum est coelum apertum, *et ecce equus albus, et qui sedebat super eum vocabatur* Fidelis et Verax. — Si ergo Christus verax, immo ipsa veritas est, quis ausit dicere: ipsum quippiam esse pollicitum quod optimo non praestaverit [5] exitu?

Audiamus Hieronymum [6] haec Domini verba interpretantem: « Et ego, inquit, dico tibi sermone non casso, et nullum habente opus, sed dico tibi: quod [7] meum dixisse fecisse est. » Qui ergo se christiani populi Petrum facturum caput et principem pollicitus est, is tali eum principatus munere impertivit. Adde, quod ex sanctorum Patrum numero quamplures [8] sunt, qui hisce Domini verbis non solum promissum fuisse Petro Ecclesiae principatum volunt, verum etiam [9] datum. Sacrae enim Scripturae usus habet, ut uno nonnunquam tempore utatur pro alio. Nam quod praeterito, ob eventus certitudinem, pro futuro utatur, in Isaia, ubi de Christi Nativitate ac Passione [10] habetur sermo, clarissime constat. Nil mirum igitur, si quod a Matthaeo tanquam de futuro dictum narratur, propterea quod hunc suum principatum nonnisi post Christi

1) *Paris.* vero. — 2) Ioann. XIV, 6. — 3) Matth. XXIV, 35; Luc. XXI, 33. — 4) v. 11. — 5) *Al.* praestiterit. — 6) Sup. Matth. lib. III. c. 16. — 7) *Edit. Migne*: quia. — 8) *Al.* plures — 9) *Al.* et. — 10) *Paris. omisit* ac Passione.

Resurrectionem Petrus exequuturus esset, de praesenti sit intelligendum. Quapropter ea verba Chrysostomus exponens ait: « Filius quod Patris est, et ipsius Filii potestatem Petro universaliter concessit ubique terrarum; et homini mortali, omnium quae in coelo sunt, dedit auctoritatem, dando ei claves ad hoc, ut Ecclesiam ubique amplificet. [1] »

4. Ceterum, calumniam aliam afferunt lutherani: — *a)* Sit [2] enim, inquiunt, in his Christi verbis de primatu Ecclesiae mentio habita; [3] cur in solum Petrum sunt retorquenda? Non enim in hunc solum sed in omnes Christi discipulos referenda sunt: quippe quod ut pro omnibus responsum a Petro est: *Tu es Christus Filius Dei vivi.* — Quam sane ab causam a Chrysostomo, [4] os Apostolorum dictus est. — Ita et ad ipsum, tanquam discipulorum omnium personam referentem, est [5] Christi responsio reflectenda.

b) Quod quidem vel ex hoc possumus coniectare, quod quae eo in loco ad solum Petrum dicta esse videntur, in eodem Matthaei Evangelio, cap. XVIII, [6] ad omnes Apostolos leguntur dicta. Dicit enim Christus ipse discipulis: *Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo.* Ioannis quoque cap. penultimo, [7] omnibus dicitur a Christo discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.* Si ergo ea quae soli Petro dicta esse contendis, eadem omnibus discipulis dicta sunt; clarum apertumque admodum est, non soli Petro claves coelorum esse collatas, sed omnibus etiam Apostolis, imo et universali Ecclesiae, cuius iudicium, si is qui in nos peccavit non admiserit correctorem, Domini sententia est requirendum: *Si enim*, inquit, *non audierit eos, dic Ecclesiae.* [8]

c) Vis autem, inquiunt, rem hanc luce clarius intueri? Ipsa Domini verba diligentius considerato. Nam cum dixisset: *Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam:* continuo subintulit: *Et portae inferi non*

---

1) In Matth., hom. LIV al. LV, n. 2: « Filius et Patris et sui ipsius cognitionem *(gnosin)* per totum orbem illi disseminare commisit, ac mortali homini omnem in coelo potestatem dedit, dum claves illi tradidit, qui Ecclesiam per totum orbem terrarum extendit » (Ex vers. edit. Migne). — 2) *Paris.* si. — 3) *Paris. add.* est. — 4) Cit. homil. in Matth. n. 1, et homil. LXXXVIII. al. LXXXVII in Ioann. n. 1. — 5) *Paris.* sit. — 6) v. 18. — 7) XX, 22-23. — 8) Matth. XVIII, 17.

praevalebunt adversus eam. An non adversus fidem et Ecclesiam Petri, inferi portae praevaluerunt? Non solum enim in fide Petrus vacillavit, verum etiam et ad unius ancillulae vocem Christum pertinaciter constantissimeque negavit.

d) Quid praeterea, postquam Petrum de revelatione sibi a coelesti Patre demissa, commendavit, illi Dominus dixit? *Vade,* inquit, *post me satana, scandalum es mihi; quia non sapis ea quae Dei sunt, sed ea, quae hominum.* [1] Si de insipientia reprehenditur Petrus, satanasque appellatur a Christo, quo pacto intelligi potest, illum solum clavigerum coeli esse constitutum, propterea quod coelitus de Christi divinitate fuerit instructus? Non ergo Petro ut Petrus erat, sed ut Ecclesiae typum speciemque gerebat, in qua neque macula est, neque ruga, ipsa Domini verba fuisse dicta, intelligamus oportet.

e) Unde et Augustinus super Psalmo CVIII, [2] in hanc sententiam scribens; « quaedam, esse ait, quae ad Apostolum Petrum proprie pertinere videntur. Nec tamen illustrem habent intellectum nisi cum referuntur ad Ecclesiam, cuius noscitur in figura gessisse personam, [3] propter primatum quem in discipulis habuit, sicut est: *Tibi dabo claves regni coelorum:* et si qua huiusmodi. »

5. Sed si hasce argumentationes quas lutherani solidas constantesque putant, diligenter animadverterimus, nenias, nos, fabulas, ineptiasque esse facile demonstrabimus.

Quod enim primum blaterant, ea Domini verba in omnes Apostolos esse contorquenda, propterea quod pro omnibus responderit Petrus, succi parum habet, et debili innititur fundamento. Quaesierim enim ex eis: quo modo pro omnibus respondisse Petrum intelligant. Aut enim, causa hac antea inter Apostolos pensitata atque discussa, Petro ut pro omnibus responderet demandarunt: Aut ipse sibi [4] pro omnibus respondendi onus sua voluntate desumpsit: Unum, nulla possumus ratione confirmare, quando neque ex Evangelii verbis, neque ex serie narrationis coniici queat, aut inter se Apostolos de quaestione hac disputasse, aut aliquam Petro responsionis materiam delegasse. Alterum fortasse cum divo Hieronymo [5] concedi potest quod, inquam, Petrus qui Christum

1) Matth. XVI, 23. — 2) n. 1. — 3) *Edit. Migne:* cuius ille agnoscitur in figura gestasse personam. — 4) *Paris. omisit* sibi. — 5) In Evang. Matth. Lib. III, cap. 16, v. 15-16: « Petrus ex persona omnium Apostolorum profitetur: *Tu es Christus filius Dei vivi.* » (edit. Migne).

ardentius ceteris diligebat, interrogatis omnibus, quem esse Filium hominis existimarent, nullo sibi [1] respondendi curam delegante, ipse suo omnibus respondendi vicem praeripuerit, utpote quod sibi persuaderet, alios discipulos ab ea sententia, quam sibi coelestis Pater inspiraverat, haudquaquam descituros. Nam et anteac cum discipulos Dominus interrogasset [2]: *Numquid et vos vultis abire?* Respondit pro omnibus Petrus: *Et ad quem sumus ituri? Verbum vitae habes et dimittimus te?* Hilario [3] tamen non placet Petrum pro aliis respondisse: quod si verum est, tollitur lutheranorum fundamentum, Petrum scilicet omnium vice respondisse. At illis Hieronymi etiam interpretationem condonemus, concedamusque Petrum Apostolorum omnium tunc induisse personam; nunquid necesse est, ut ea Christi verba aut ad omnes Apostolos, aut ad universalem Ecclesiam contorqueant? Cur non ad solum Petrum, qui, ceteris fortasse quid responsuri essent haerentibus, pro omnibus respondit. Quanquam enim omnium personam, quos eius comprobaturos sententiam putabat, induerat, non ad omnes tamen, sed ad ipsum solum, qui ceteris ferventior erat, fueratque divino lumine illustratus, Christus sermonem convertit; quamobrem ipsum et suo et patris compellat nomine, inquiens: *Beatus es Simon Bar-Iona:* Petri quoque eum nomine, adiecto praenomine, vocat: *Tu es Petrus* [4]: Tum ad Petri alludens nomen subiungit: *Et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam.* Non, inquam, super quamcumque petram, sed super hanc, id est, super te Petrum, qui constans stabilisque in fide manes. — Cavendum autem [5] est, ne huiusce petrae nomine Christum ipsum intelligamus; ut sensus sit: Super me ipsum, qui petra sum, meam Ecclesiam aedificabo. Nam sensus hic neque textui quadrat: Neque etiam *aedificabo* dicendum fuisset, sed *aedifico;* quando suam semper Ecclesiam Christus, mortalem vitam vivens, aedificaret.

Quod si pertinacius universali Ecclesiae clavium auctoritatem fuisse datam contenderint, id ego etiam fortasse non inficiabor: Sed sic Ecclesiae datam intelligam, ut primum Petro conveniat, deinde per ipsum

---

1) *Paris. omisit* sibi· — 2) Ioann. VI, 68-69, sed v. 69, in vulgata legitur: *Domine ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes.* — 3) In Matth. cap. XIV, 17 « In Petro considerandum est, fide eum caeteros anteisse: nam ignorantibus caeteris, primus respondit: *Tu es Filius Dei vivi.* » (edit. Migne). — 4) *Al. add.* inquiens. — 5) *Al.* tamen.

impertiatur Ecclesiae: quippe quod Petrus illud fundamentum sit, super quod, post Christum, christiana fundatur Ecclesia. Ex fundamento enim vires augmentumque aedificium capit, non ex aedificio fundamentum.

6. Quod praeterea obiiciunt, ut Petro, ita omnibus Apostolis dixisse Christum: *Quodcunque solveritis super terram,* etc.; me loco non movet. Non negaverim enim, Apostolis omnibus ligandi atque solvendi concessam facultatem fuisse; hoc enim ipsa Evangelii verba liquido ostendunt, sed addiderim: huic non repugnare, quod in iis, quae saepenumero citavimus verbis, aut datus sit Petro primatus, aut certe promissus. Apostolorum enim nemini, excepto Petro, usquam dictum esse reperimus, *super te*, aut: *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* Nemini in singulari numero: *Quodcunque solveris* etc. Nemini: *Tibi dabo claves regni caelorum.* Haec autem omnia, coram Apostolorum collegio, in singulari numero, dicta sunt Petro, ut sane ostenderetur, illi ligandi atque solvendi potestatem, tanquam catholicae Ecclesiae capiti, fuisse concessam, ceteros vero Christi discipulos, in sollicitudinis partem assumendos fore.

Quod si rursus institerint, non solum Petrum fuisse a Domino Ecclesiae fundamentum constitutum, verum etiam reliquos Apostolos; Apoc. enim, XXI, [1] dicitur quod: *murus civitatis* habebat *fundamenta duodecim,* et in ipsis erant *nomina duodecim Apostolorum;* ad Ephes., quoque II, [2] habetur: *Superaedificati super fundamentum Apostolorum:* — Respondetur, nunquam Apostolorum aliquem, Petrum semper excipio, fuisse a Christo fundamentum Ecclesiae nuncupatum: sed hoc illos nomine Ioannes Paulusque dignati sunt, [3] propterea quod, tanquam Petri coadiutores, doctrina, moribus, miraculis, universum ferme terrarum orbem ad Christi fidem convocarint.

7. Quod deinde ad huius principatus eversionem afferunt, Petri ut personam agebat propriam, fuisse quassatam fidem, atque concisam; quando tamen adversus Ecclesiam, quae super Petrum fundanda erat, portas inferi non praevalituras Christus ipse praedixerit; multis restingui modis peterit:

α) Primum enim dixerim, quod quanquam in fidei confessione non perstitit, imo unius foeminae voce exterritus, Christum negavit; nunquam tamen ab ea interiori, quam animo cogitationeque conceperat,

1) v. 14. — 2) v. 20. — 3) *Al.* fiunt.

fide descivit. Nam cum aliud sit interior fides, aliudque fidei exterior confessio; — *Corde enim,* ait Apostolus, [1] *creditur ad iustitiam; ore autem confessio fit ad salutem*: — cum interioris fidei integritate, exterior fidei negatio copulari coniungique potest. Non igitur adversus fidem Petri, aut adversus Ecclesiam super ipsum fundatam, sed adversus apertam fidei confessionem, portae inferi potuerunt.

β) Alio etiam modo potero respondere: non esse, scilicet, illorum verborum sensum, quod nunquam esset Petrus a fide casurus. Nam praedictum illi a Domino tempore passionis fuit, quod ter ipsum negaturus esset; sed quod nunquam, posteaquam super ipsum fundata esset Ecclesia, a christiana fide decideret. Id quod sane verum fuisse constat. Nam etsi, antequam super ipsum christiana moles constituta esset, aberravit a fide, post ipsam tamen super ipsum Ecclesiae constructionem, post, inquam, Domini Resurrectionem, constantis semper fuisse fidei in confesso est.

γ) Responderi et tertio modo potest: Petrum ad vilis quidem foeminae vocem negasse Christum, nullo tamen pacto de ipsius ruina portas inferi reportasse victoriam. Quemadmodum enim, si quispiam cum hoste congressus, ad terram ipsum saepe deiiciat, praevaluisse non dicitur, si hostis robustior surgat, suumque posternat inimicum; ita quamvis Petrum portae inferi ter a fidei confessione deiecerint, quia tamen alienus a fide non perstitit, sed, *egressus foras, flevit amare,* [2] mirificeque deinceps de suo hoste triumphavit; adversus eum inferi portae non praevaluerunt, tametsi parvo temporis interstitio deturbarunt a fide. Ecce quam levis, quam frigida, quam nullius momenti contra definitionem nostram affertur instantia.

8. Sed neque illud Salvatoris verbum: *Vade retro post me satana,* quicquam nobis molestiae affert. Ecquid non legimus in Scripturis Prophetas ipsos, quibus divina coelitus praemonstrabantur mysteria, nonnulla etiam [3] quandoque latuisse? Dicit enim Eliseus, de Sunamites mulieris infortunio loquens, IV Regum libro, cap. 4. [4]: *Anima eius in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi.* Samuel quoque, ut I Regum libro, cap. 16 [5] narratur, pro Davide inungere regem voluit Eliab. Quid ergo mirum, si Petrus de Christi divini-

1) Rom, X, 10. — 2) Matth. XXVI, 75. — 3) *Paris. deest* etiam. — 4) v. 27. 5) vv. 6-7.

tate, coelesti instructus numine, eundem cruci suffigendum esse non noverat? Quoniam itaque diabolica fraude deceptus, Christi Maximi passione impedimento esse volebat, merito tanquam Satanas a Christo reiicitur. *Vade,* enim inquit, *retro post me:* id est, me in passionis desiderio sequere, atque veluti magistrum, discipulus imitare.

9. Augustini [1] demum non obest auctoritas. Nam cum duplicem sibi sensum sacra Scriptura vindicet, litteralem scilicet, et spiritualem; quae de Petro dicuntur, illustri carere intellectu, putat Augustinus, non quod ad alium quam ad Petrum eorum verborum litteralem sensum referendum existimet; sed quod litteralis ille sensus omnem Scripturae intellectum non explicet, oporteatque et spiritualem adiicere, si plenam omnique ex parte intelligentiam habere cupiamus. Quare ea primum de Petri persona sunt intelligenda; tum de Ecclesia, spirituali quodam sensu, exponenda esse putat Augustinus: [2] propterea quod Petrus Ecclesiae, cuius caput est, typum figuramque gerat. Neque hoc sane a sacrarum litterarum explanatione alienum esse putandum est; nam et Ioseph cum a fratribus venditus in Scriptura narratur, [3] Christi quidem a discipulis venditi figuram agit. Ad historiae tamen integritatem spectat, ut de Ioseph persona ea venditio intelligatur.

10. **Secundus Evangelii locus** ubi de primatu Petri sermo incidit, est Ioannis, ultimo. [4] Cum enim Christus iam tertio post resurrectionem, a suis discipulis visus esset, principatum Ecclesiae Petro confirmaturus, hisce eum verbis alloquitur: *Simon Ioannis diligis me plus his? Dicit ei: Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei iterum: Simon Ioannis, diligis me? Ait illi: Etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei* [5]*: Pasce agnos meos. Dicit ei tertio: Simon Ioannis amas me? Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio, Amas me?, et dixit ei: Domine tu omnia nosti; tu scis quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas.* — Quis haec Domini verba, nisi oculis menteque captus, ad Petri personam dicta esse non videat? Nonne eum et proprio nomine, et parentis expressione compellat; deque sua in se benevolentia caritateque interrogat? Quo enim modo cuiuspiam personam melius clariusque possumus explicare, quam

1) Loc. supra cit, n. 4, *e,* in Psal. CVIII. — 2) Loc. cit. in Psal. CVIII. — 3) Genes. XXXVII, 28. — 4) Ioann. XXI, 15-17. — 5) *In edd. addit.* iterum.

sub proprium, sub [1] parentisque nomen? Adde, quod dum an se prae aliis diligat, Christus interrogat, ipsum a ceteris Apostolis, tanquam ardentiorem sui amatorem, secernit. Cum itaque suas oves, suosque agnos Petro depascendos commiserit, aperte constat illi christianae Ecclesiae curam principatumque contulisse. Quid enim per oves atque per agnos Christi, nisi christiani populi multitudo intelligi potest, quae non corporali quidem cibo, sed spirituali doctrina imbuenda, Petro commendatur?

11. Chrysostomus namque, LXXXVII in Ioannem homilia, sic ait: « Quid tandem, aliis omissis, his dumtaxat Petrum affatur? Os erat Apostolorum et princeps, propterea et Paulus praeter alios eum visurus ascendit, simul ut ei ostenderet, iam sibi fiduciam habendam; tanquam enim negationis oblivisceretur, fratrum ei curam committit, neque negationis meminit, neque exprobat, tantum dicit: Si amas me, fratrum curam suscipias; et quomodo dilectionem in omnibus ostendisti, et qua delector, nunc ostende: et animam quam pro me positurum dixisti, hanc pro ovibus meis trade. » [2] Expressius etiam, dum haec verba interpretatur, in hanc loquitur sententiam: « Pasce enim, inquit, oves meas; id est, loco mei praepositus, et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco mei assumentes, ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent et confirment. »

12. Ceterum, istud diligenter animadvertendum nobis est; non solos agnos, non solas oves, sed et agnos et oves fuisse Petro a Domino commendatas. Nam non solum grandiores in fide, qui ovium nomine significantur, sed etiam infirmiores, qui intelliguntur per agnos, doctrina, moribusque innocenter actis confirmet atque corroboret Petrus necesse est. [3] Non etiam mysterio vacat, quod agnos semel tantum, si textui

---

1) *Al. deest* sub. — 2) « Et cur aliis praetermissis, de his hunc alloquitur Eximius erat inter Apostolos, os discipulorum, et coetus illius caput. Ideo Paulus prae aliis hunc visurus venit. Simul ostendens ei oportere deinceps fidere, quasi abolita negatione, fratrum ei praefecturam committit; neque negationem commemorat vel exprobat. Dicit autem, si amas me, fratrum praefecturam suscipe, et ferventem illum amorem quem semper exhibuisti, et de quo exsultabas, nunc ostende: animamque illam, quam te pro me daturum esse dicebas, da pro ovibus meis » Hom. LXXXVIII, n. 1, ex edit. Migne, al. LXXXVII. — 3) *In edit. Parisiensi legitur:* doctrina moribusque ac innocentibus actis, Petrus in fide confirmet atque corroboret necesse est.

graeco adhibenda fides est; bis autem oves Petri curae supponit. Nam ii qui in christiano grege iam coaluerunt, aliosque instruere in fide possunt, diligentiori pastoris cura egent, quam recentiores atque neophyti, quibus erudiendis minori cura tenentur qui praesunt. Quemadmodum enim pueri quibus prima litterarum rudimenta sunt tradenda, parvo expediuntur negotio; qui autem adoleverunt, in litteris maiorem exactioremque magistrorum diligentiam exposcunt; ita qui in novam Christi militiam iurant, minoris curae sunt, tametsi nullo sunt tempore relinquendi. Qui autem in hac militia iam obduruerunt, diligentius, ne pereant, sunt tractandi. Nam et Apostolus tenerioribus scribens inquit: [1] *Tanquam parvulis in Christo lac, potum dedi vobis, non escam.* — Quod si bis agnos, semel autem oves, ut in nonnullis latinis codicibus legitur, recipiamus, hac ratione factum interpretari possumus: ut non exactioris, sed frequentioris curae ordo designetur. Nam omnes quidem qui Christi baptismate diluti sunt, Petri curae demandantur; recentiores tamen, parvulique in fide, quo coalescere queant, sunt frequentius spirituali cibo, christianaque doctrina recreandi.

13. At nenias quasdam anilesque fabellas afferunt lutherani, inquientes, non totius christiani populi curam Petro Christum Max. tradidisse, sed aliquorum fortasse. Non enim, inquiunt, dictum est Petro: *Pasce omnes oves meas;* sed absolute, atque absque ullo distributionis signo: *Pasce oves meas.* Quod si voluisset Christus Iesus totius Ecclesiae curam Petro demandare, dixisset profecto: *Pasce omnes oves meas.* Sicut cum Apostolos ad praedicandum in orbem terrarum misit, *Docete,* inquit, *omnes gentes.* [2] Et alibi: [3] *Praedicate Evangelium omni creaturae.* — Quapropter, Apostolus Paulus ad Galatas, cap. II. [4] scribens, Petrum *circumcisionis,* se vero *gentium* Apostolum vocat.

At, qua lege ad [5] universalem omnium curam explicandam, dicendum putant lutherani: *Pasce omnes oves meas?* An si moriturus quispiam amico dixerit: commendo tibi filios meos; quosdam tantummodo, non autem [6] omnes filios amico commendatos esse cupit? Satis omnes expressit, qui suos filios absque ullo discrimine commendavit. Sic, cum suas oves Christus absque ulla differentiae nota Petri curae commisit, omnes se illius fidei commendare manifestissime declaravit. Quod si non

1) I. Cor. III, 2. — 2) Matth. XXVIII, 19. — 3) Marc. XVI, 15 — 4) Cf. vv. 7-8.
5) *Al.* ad hanc. — 6) *Al. deest* autem.

omnes sed aliquas dumtaxat suarum ovium sub Petri imperio collocasset, quaenam essent illae fuisset explicandum. — Quod autem Paulus se gentium, Petrum vero circumcisionis, id est Iudaeorum, Apostolum vocat; id quidem arguit, Petrum Iudaeorum, Paulum vero, gentium saluti diligentius peculiariusque incubuisse operam, non tollit tamen quin Petrus in christianos omnes auctoritatem nactus sit ac principatum. Habuit enim et aliquam curam gentium Petrus, et aliquam Paulus Iudaeorum. Nam, Actuum, X, [1] Petrum ad Cornelium centurionem Caesaream concessisse narratur. De Paulo vero, cap. IX, [2] quod ingressus in Synagogas *praedicabat Iesum, quoniam hic est Filius Dei.* Non ergo Iudaeorum tantummodo Petrus, Paulus vero gentium procurabat salutem, sed uterque tam gentium quam Iudaeorum Apostolus erat; tametsi uni maior de gentibus sollicitudo erat, alteri vero, de Iudaeis. Quid autem Petri amplissimae potestati peculiaris haec Iudaeorum cura, potest derogare? Quid? nonne et reges quibus plura sunt regna, unum sibi quandoque regnum deligunt, cuius gubernationi per se operam navent, reliqua vero eorum familiaribus impertiunt gubernanda?

14. Ceterum, novum caput hydra profert lutherana: Si enim, inquiunt, Petrus cum omnium pastor et princeps tua opinione esset, peculiarem quandam sibi Iudaici populi curam desumpsit; Paulo vero, aliisque Apostolis aliarum nationum administrationem permisit; sequi profecto videtur, ut reliqui Apostoli, Petri auctoritate, Ecclesiam catholicam, ut eis in sortem contigit, gubernarint. Hoc autem ex nullo sacrae Scripturae loco possumus confirmare: quin imo, et alios Apostolos, et Paulum instituisse Episcopos, nulla de Petri auctoritate habita mentione, narratur. Huic rei Anacleti verba quae Dist. XXI, can. «In novo» habentur, favore videntur esse. « Ceteri enim, inquit, Apostoli cum beato Petro pari consortio praediti, et honorem et potestatem acceperunt. » [3] In eandem quoque sententiam scribit Cyprianus, habeturque in can.«Loquitur Dominus,» C. XXIV, quaest. 1. [4] Si igitur parem cum Petro ceteri Apostoli nacti sunt potestatem, non est Petrus eorum princeps pastorque constitutus.

1) vv. 23-29. — 2) v. 20. — 3) Can. 2, dist. cit. in I. P. Decreti; inter epist. Pseudoisid. Ep. II Anacleti, c. 24, ap. Hinschium. *Textus tamen ita restituendus:* « Ceteri vero apostoli cum eodem *(Petro)* pari consortio honorem et potestatem acceperunt. » — 4) In II. P. Decreti loc. cit. can. 18, *ex Cypr. tract. de unit. eccles. cap. 4. habetur:* « Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod Petrus fuit, pari consortio praediti et honoris et potestatis. »

At istud in primis considerandum est, particulari quadam Christi Optimi providentia Apostolis omnibus contigisse, ut in constituendis Episcopis Petri auctoritate minime indigerent; nam ab ipso Servatore nostro Christo ad praedicandum missi, ab ipso potestatem hanc, nullo mediante, receperunt. Unde ipse, Ioann. XX, cap., [1] ait: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.* Quare nisi a Christo perventa esset auctoritas, absque eius auctoritate constituere Episcopos nequivissent. Fuerunt enim Petro cum ceteris Apostolis pleraque communia, ut praedicare, ut docere, ut baptizare: iuxta illud Matth. ultimo: [2] *Euntes docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti; docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis:* ipsi tamen soli supremus in christiana republica obtigit principatus, in omnesque Christi oves, de quorum numero Apostoli exstiterunt, est potestas impertita. [3]

15. Obstrepunt rursus lutherani: Soli Petro, ut Christi oves pascat, dictum sit, numquid ut summum in christianos omnes imperium gereret est commissum? Neque enim pascere, principem dominumque esse significat.

Sed nesciunt lutherani, aut se nescire dissimulant, quod pascere, propria quidem huiusce verbi significatione, principem esse non dicit; verumtamen, cui pascendi gregis prima demandatur cura, ei quoque super oves committitur principatus. Nam quum metaphora quadam christianus populus ovium nomine nuncupetur, nil mirum, [4] si et pascendi verbum metaphorice capiatur. Quemadmodum enim pastor sic ovibus pabulum suppeditat ministratque, ut earum rector sit et gubernator; ita et pascere Christi oves iubetur Petrus, et illi earum cura, regimen, gubernatio, non ut mercenario, sed ut vero primarioque pastori, demandatur. — Hoc autem, si verbi graeci vim naturamque spectemus, parvo potest negotio expediri. Duplicem namque graeci codices in ipsis verbis dictionem habent, scilicet: βόσκε et ποίμαινε; quarum utrique idem verbum pasce, latinus reddit interpres; quanquam non parvum inter eas est discrimen: βόσκειν enim apud auctores graecos praebere cibum significat, ποίμαινειν vero, regere et gubernare. Unde et Homerus ab hoc verbo ποιμαίνω, Agamemnona Graecorum imperatorem, ποιμένα λαῶν, id est, rectorem gubernatoremque

1) v. 21. — 2) XXVIII, 19-20. — 3) Cf. integr. text. Anacleti et Cypriani, loco ab adversariis cit. — 4) *In edd. Venet. et Paris. legitur* nimirum, *sed profecto erratum est*:

populorum, vocat.[1] In quamplurimis quoque sacrae paginae locis, ubi verbum rego, latinus ponit interpres, graeci codices ποιμαίνω, verbum habent. Praetereundum tamen non est, quod eodem verbo βόσκε, tam ad agnos quam ad oves, ad solas autem oves,[2] ποίμαινε, graecum utitur Evangelium. Intelligi enim datur tam parvulos quam adultos in fide, verbi Dei pabulo pascendos a Petro esse, atque nutriendos: adultos autem non tam evangelica doctrina imbuendos esse, quam gubernandos dirigendosque, ut aliorum saluti studeant, suaque bene et innocenter acta vita, ceteros in Christi amorem illiceant. Quid multis morer? Si diligenter ea Apostolorum acta, quae Lucas perscripsit, consideremus, Petrum maiori semper omnibus in rebus auctoritate et reverentia, tanquam omnium patrem et pastorem inter omnes fuisse Apostolos inveniemus.

16. Dices fortasse: *a)* Si omnium Apostolorum principem Petrus se gerebat, temerarius nimium fuit Paulus qui eum reprehendit. Ad Galatas enim secundo Capite[3] dicit: *Cum autem venisset Cephas* (Petrus) *Antiochiam; in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat.* Quem sane locum Hieronymus pertractans: « Petrum, inquit, Paulus reprehendere non auderet, nisi se non imparem sciret. »[4] — Ad haec: *b)* Si omnibus Apostolis praeerat, qua ratione cum Ioanne, ut Actuum VIII[5] narratur, ab aliis est in Samariam destinatus? Superioris enim est alium ad sua negotia mittere, non inferioris.

Sed attendas velim, non idcirco Paulum in faciem Petro restitisse quod aequalis aut superioris exsisteret potestatis, sed quoniam si superior quippiam quod magno accedat detrimento Ecclesiae commiserit, uti in Petro accidere videbatur, ab inferiori et admoneri, et aliqua verborum moderatione reprehendi potest. Quod vero Paulum fuisse Petro auctoritate parem, Hieronymus putat, id quod et Anacletus et Cyprianus, quos superius citavimus, sentire videntur; non est in iurisdictionem referendum, sed in apostolatum, in fidei defensionem, in sacri ordinis potestatem. Erant quidem omnes in apostolatu, in fidei defensione, in

---

1) « Homerus Agamemnonem pastorem populorum appellavit. » Ita Aristoteles. Ethic. Nicomac. lib. VIII, c. 13 (edit. Didot) — 2) *Al. add.* verbo. — 3) v. 11. — 4) Frustra quaesivi penes Hieronymum super Epist. ad Galatas cap. II, nec inveni allata verba. Imo, totus contextus Hieronymianus huic expositioni adversatur; semper enim respicit Petrum Paulo superiorem et Apostolorum maximum. — 5) v. 14.

ordine, a Christo pares instituti, sed maior fuit Petro iurisdictionis ratio condonata.

Quod postremo affertur, fuisse Petrum cum Ioanne a ceteris Apostolis in Samariam delegatum; refelli eadem responsione potest, qua et Arii, Filium minorem Patre praedicantis, error a sacris doctoribus est restinctus. Falsum nempe est, mittentem omnem eo qui mittitur digniorem superioremque esse. Nam magos qui Iudaeorum regem perquirebant, misit in Bethlhem rex Herodes, illis tamen non erat Herodes superior dignitate. Nonnunquam etiam [1] princeps a suis consultoribus in bellum consiliis adhortationibusque armatur. Non ergo Petrum in Samariam reliqui miserunt Apostoli, quod eo auctoritate superiores essent, sed ut illo iret consilio et hortatione suaserunt, arbitrati, commodiorem ipsum fructuosioremque ad illa negotia fore, quippe qui et ceteris praestantior haberetur, et ampliori miraculorum gratia praefulgeret.

CAPUT VI.

QUOD ROMANUS PONTIFEX IN CHRISTIANA REPUBLICA PETRI LOCUM TENEAT.

1. Petrum a Christo Opt. Max. catholicae nostrae Ecclesiae fuisse principem constitutum, sacris ex litteris ostendimus; restat ut Romanum Pontificem verum Petri successorem esse, id quod haereticorum plerique negant, demonstremus.

Quaesierim ergo primum: Num aliquem Christus successorem Petro constituerit. qui in christiana Ecclesia gubernanda eius locum dignitatemque servaret: Hoc si negetur, rempublicam ab ipso institutam, suoque sanguine consecratam, quampluribus aliis ignobiliorem, infelicioremque fateamur oportet. Qui enim respublicas instituerunt, curarunt ut firmae, ut stabiles, ut perpetuae essent. Sic Romanam Romulus; sic Solon Atheniensem; sic Spartanam Licurgus condiderunt. At qui Christiana respublica stabilis perpetuaque esse poterit, si ei quem Christus eius institutor caput principemque constituit nemo subrogetur? Quod si non ut perpetua

1) *Paris.* enim.

esset, sed ut Petri tantummodo duraret aetatem, condita fuit, infelix admodum miseraque est constituta, utpote quae brevissimo tempore esset duratura.

2. Dices fortasse: Quomodo, quave ratione successorem Petro constituemus, quando [1] nullibi a Christo de hac successione mentio sit habita? — Sed quanquam nusquam espresse legimus, quis Petro in Ecclesiae principatu sufficiendus esset; ex hoc tamen intelligi potest, Christum Petro successorem instituere voluisse, quod perpetuam rempublicam condidit, in qua unum caput, unumque principem esse voluit. Ceterum, si quispiam est cui debeat Petri principatus demandari, cui alii quam Romano Pontifici honestius, aequius, [2] iustius, debet obtingere? Etsi enim in ipso primo Ecclesiae ortu, [3] ita Petrus universalis Ecclesiae praefecturam gessit, ut nullam sibi propriam sedem adsciverit, deinde aliquot annos sederit Antiochiae, urbem tamen Romam, divino actus numine, pro firma constantique sede delegit, in qua perplures presideret annos, extremumque pro Christo diem ageret; ut eam profecto pro sanguine sedem consecraret, in qua sibi Ecclesiae pastor sufficiendus esset. Quamquam ergo nihil in sacris litteris de Romano Pontifice, Petro subrogando, est sancitum, ipse tamen Petrus Romanam sibi adscivit Ecclesiam, in qua diutius praesideret, ultimamque sui praesulatus aetatem ageret, aliis Ecclesiis Apostolis Christique discipulis dispartitis. [4] Quo sane effectum est, ut is qui in Romana sede Petro succedit, etiam in principatu Ecclesiae, Patrum consensu, subrogetur. Dum enim Romano Pontifici praestantur suffragia, catholicae Ecclesiae pastori principique praestantur. Nam eundem, et in Romanum Pontificem, et in universalem Ecclesiae pastorem debere deligi, ab omnibus absque controversia receptum fuit; tametsi successu temporis, ab hac Patrum consensione temere aliqui desciverunt. Quem enim alium, excepto Romano Pontifice, successorem Petri historici perscripserunt? [5] Non enim Ierosolymitanum, non Antiochenum, non Constantinopolitanum; non denique aliorum Episcoporum quempiam, praeter Romanum, pro universali Ecclesiae pastore [6] receptum esse legimus; quanquam pro eiusmodi principatus gloria, nonnullae Orientales Ecclesiae quandoque pertinacissime decertarunt.

---

1) *Paris.* quoniam. — 2) *Paris. omisit* aequius. — 3) *Paris.* coetu. — 4) *Paris.* dispertitis. — 5) *Paris.* praescripserunt. — 6) *Paris.* pro universali Ecclesia pastorem.

3. Quamobrem, non a priscis tantum Patribus, verum etiam ab ipsis Christi discipulis cautum esse crediderim: ut is in christiana republica principatum teneret, verusque Petri successor esset, qui Romanae Ecclesiae Episcopus [1] esset institutus. — Accedit, et sacrosanctae illius Nicaenae Synodi mirifica auctoritas, in qua sapientissime decretum fuit, ut nullum absque Romani Pontificis licentia et auctoritate posset Concilium celebrari; [2] utque ad ipsum, tanquam ad supremum omnium, appellari posset. — In Chalcedonensi quoque Synodo, in qua sexcenti et triginta Patres consederunt, Romanus Pontifex Leo [3] Beatissimus est acclamatus, [4] omniumque caussarum definitio in eius arbitrium cessit. — Exstat et Constantinopolitani Concilii tale decretum: « Veneramur secundum Scripturas et Canonum definitiones Sanctissimum antiquae Romae Episcopum, primum esse et maximum Episcoporum. » [5] Unde et Maximus in ea quam ad Orientales scripsit epistola: « Omnes, inquit, fines orbis, qui Dominum sincere receperunt, et ubique terrarum Catholici veram fidem confitentes, in Ecclesiam Romanorum tanquam in solem respiciunt; et ex ipsa lumen Catholicae et Apostolicae fidei recipiunt. [6] »

1) *Paris. omisit* Episcopus. — 2) De hoc Nicaeno decreto mentionem facit etiam Leo X in Conc. Later. Bulla « Pastor aeternus ». — 3) *In edd. Venet. et Paris. legitur:* Leo Tertius. *Sed erratum est:* Concilium enim Chalcedonense celebratum fuit tempore S. Leonis PP. I, cognomento Magni, et Marciani Imperatoris. — 4) Cf. action. II. et III; et subscript. Patrum ad Symbol. fidei, ap. Codic. canonum et constit. Eccles. Rom. in Append. ad opp. S. Leonis Magni. — 5) Cf. action. VIII, Conc. Constantinop., VI Gener., in collect. Concil. Gener., Pauli V. auctoritate Romae edit. Eod. modo refertur a S. Thoma *Contra errores Graecorum,* et a Card. de Turrecremata, *De Potestate Papali,* C. XXXVI, apud *Roccaberti, Biblioth. Pontif.* — In praeced. Conc. Constantinop. quod fuit V Gener., in *Libello Monachorum ad Synod.* legitur: « Addatur in sacris libris, simul cum ipsis *(idest actis Concil.)* et venerabile nomen Leonis Romanorum Archiepiscopum, quod omnium Maximum est, et omnes ad rectam fidem excitavit. — 6) Ex Maximi Monach. Philosophi et Theologi, epistula Romae scripta, quae exstat inter eiusd. opuscula Theolog. et polemic. in II Vol. opp. ipsius, a Combefisio graec. lat. edit. Parisiis 1675, ita textus est restituendus: « Omnes orbis terrarum fines et qui ubique gentium Dominum vere rectaque fide confitentur, velut in solem sempiternae lucis, in sanctissimam Romanam Ecclesiam, eiusque confessionem ac fidem, recta intortis oculis respiciunt, ex ipsa effulgurans exspectantes iubar, Patrum doctrinae Sanctorumque, prout sincere omnique pietate, Numine afflatae atque divinae sanctae sex Synodi exposuere, explicatissime fidei Symbolum edentes. »

4. Obiicent forsitan lutherani: Quum summus tuus iste Romanus Pontifex deligitur, a quo Ecclesiae capit principatum? Affert ne secum ipse supremam potestatem, an recipit aliunde? Si secum affert, antequam eligeretur omnium christianorum pastor erat: Si accipit aliunde, a quo sane, nisi ab ipsa universali Ecclesia, quae perpetuo manet numquamque [1] emoritur, potest accipere? Non itaque Ecclesiae principatus Romano debetur Pontifici, quod Petro in Romana sede succedat, sed omnem quam habet potestatem, si verum est, quod aliquem in Ecclesia [2] principatum gerat, christiani populi tam auctoritate quam consensione nanciscitur. Est igitur apud universalem Ecclesiam summa auctoritas, non apud Romanum Pontificem.

At respondeant mihi lutherani: Si ipso suo iure urbem condat imperator, in eaque perpetuam, successione quadam, constituat monarchiam, hac tamen lege: ut sibi quem voluerint [3] cives principem decernant; a quo principem hunc nisi ab imperatore regiminis gubernationisque potestatem habere dicemus? Ita, cum christiana respublica sit a Christo Opt. Max., hoc ordine constituta, ut unus in ea supremum principem agat; quum Romanus Pontifex Petri successor eligitur, non secum suum ipse defert principatum, sed illum, dum electorum consensu in Petri sede collocatur, a Christo nanciscitur, qui suam hac lege rempublicam condidit, ut in ea Petri successor cum summa potestate praesideret.

Huiusce nostrae sententiae, Beatus Cyrillus Alexandrinus Episcopus esse videtur, cum ait: « Ut membra maneamus in capite nostro, Apostolico throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est quid quaerere, quid credere, et quid tenere debeamus; ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus, quoniam ipsius est solius, reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit; et nulli alii quod suum est plenum sed ipsi soli dedit, cui omnes iure divino caput inclinant, et primates mundi, tanquam ipsi Domino Iesu Christo, obediunt. » [4] — Unde et Anacletus martyr, habeturque dist.

---

1) *Paris.* numquamve. — 2) *Paris.* aliquem Ecclesiae. — 3) *Paris.* voluerunt. — 4) Testimonium hoc etiam S. Thomas, *Contra errores Graecorum,* cap. 71; Card. de Turrecremata, *De Summi Pont. auctoritate,* Qq. 2, 3, 14; Card. Thomas de Vio Caiet., *De Rom. Pontificis institutione,* cap. 14; et Card. Bellarminus *De Rom. Pontifice,* innuunt ut a Cyrilli *Thesauro* mutuatum: Sed profecto, nec in Thesauro, neque in aliis S. D. operibus, quantum possibile fuit, illud invenire datum est, etsi a Cyrilli stylo alienum esse non videatur.

XXI: « Sacrosancta, inquit, Romana et Apostolica Ecclesia, non ab Apostolis, sed ab ipso Domino et Salvatore nostro, primatum obtinuit, sicut Beato Petro Apostolo dixit: *Tu es Petrus: et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* » [1]

Est itaque in hoc Romani Pontificis principatu, quod in Christi Optimi legem, est [2] quod in P tri voluntatem, est quod in humanam institutionem referatur; in Christi namque legem amplissima potestas, in Petri voluntatem Romani Pontificis in Petri [3] sede successio, in humanam vero institutionem, huiusce viri, puta Clementis VII, [4] pontificia dignitas est referenda. Sanctorum enim Patrum institutione sancitum est: ut ille ipse Pontificem Romanum agat, qui Cardinalium suffragiis fuerit declaratus.

5. Agedum, rursus obstrepunt lutherani: Receptum sit aliquem in christiana republica Petri successorem [5] constitui; eumque Romanum Pontificem esse. Qui negare ausis, eum qui sit Petro in imperii potestate suffectus, oportere ceteris caritate praestare? Neque enim suarum illi ovium curam Christus voluit demandare, nisi ab eo confessione singularis dilectionis expressa. — Quid praeterea Petro committitur? Nonne ut Christi oves pascat? Qui ergo non amaverit Christum, et ferventius quidem ceteris; quique eius oves doctrina et exemplo non paverit; Petri legitimus successor esse non potest. At numquid non [6] saepenumero in Romana sede, communi Patrum consensu, Pontifex collocatur qui neque Christum Optimum diligat, neque christianum populum fidei doctrina pascere potis sit: utpote qui et perditam vitam vivat, et omnis doctrinae

1) Decreti I. P. cit. dist, can. 3; sed textus ita est restituendus, ex edd. Corp. iur. can., Rom. et Lips.: « Sancta Romana Ecclesia, Catholica et Apostolica, nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtinuit. Tu es (inquiens Dominus) Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. » Non recte autem Anacleti ista auctoritas esse heic dicitur, nam in Gratiani textu inscriptio habetur: « Gelasius Urbis Romae Episcopus. » Vulgo enim hoc decretum tribuitur Gelasio praesidenti Conc. Rom. (ann. 495-96); at non desunt etiam qui apocryphum illud putant, ut Ballerini fratres in edit. Opp. S. Leonis M., et Richter in edit. Lips. Corp. iur. can., qui PP. Hormisdae ipsum esse censent. — 2) *Paris. omisit* est. — 3) *Paris. omisit* Petri. — 4) *Paris. suppressis verbis:* huiusci viri, puta Clementis VII, *quae sunt Ferrariensis genuina, aetati siquidem referuntur qua ipse scripsit, mutavit in verb.:* ipsius summi. — 5) *Paris. addit* debere. — 6) *Paris.* num.

omnisque peritiae sit expers? Non sunt igitur omnes Romani Pontifices Petri, absque discrimine, in [1] imperio successores.

At si diligenti cura rem hanc consideremus, male principatus naturam examinant lutherani. Est enim in principatu initium. Est gubernationis ratio. Est usus potestatis. Initium quandoque bonum, quandoque malum invenitur. Si enim recto quispiam ordine principatum ineat, bonum est initium; si vero quaerat [2] per devia, malum. Ratio formaque principatus, quae sane in quodam gubernantis atque gubernati [3] ordine est constituta, semper suapte natura bona est. Potestatis usus si ad subditorum commodum referatur, laudandus apprime est. At si ad principis tantummodo utilitatem prospectet, vituperio dignus. Si igitur Romanorum Pontifex iustis Patrum suffragiis fuerit designatus, [4] legitimum is Pontificem agit; estque verus ille Petri successor cui Catholici omnes, nisi a christiana fide desciverint, obedire tenentur. Quod si perditam exsecrandamque vitam vivat, si caritatis in Christum atque in eius oves expers exstiterit, dicendus quidem est malorum morum Pontifex, tantoque indignus imperio; nihil tamen ob hanc causam de pontificia imminuitur potestate; quando non aliunde, sed per ostium in ovile ovium penetravit. Quamobrem, etsi eiusmodi Pontifex aliquo christianae reipublicae incommodo est ac detrimento, sibique aedificat ad gehennam, nulla tamen sui iurisdictione privatur, si electione legitima sanctam illam sedem sit adeptus.

Hoc autem et in terreno inspicere possumus principatu. An non dicimus principis filium, si iusto matrimonio genitus sit, ut in paternis opibus, ita in paterno debere imperio succedere? Et tamen plerumque evenit, ut genitor omnibus virtutibus clarus sit, filius vero perditus sit, et sordidam vitam agat. Tempus me deficeret si huiusce rei tam ex gentilium libris, quam ex sacris litteris exempla concire vellem. Nihil ergo male acta vita, de Romani Pontificis detrahit potestate, tametsi a veri christianae Ecclesiae pastoris sanctitate abhorreat. Quamobrem suos Dominus Iesus discipulos admonens, ait: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae, et Pharisaei..... quaecumque dixerint vobis, servate, et facite; secundum opera vero eorum nolite facere.* [5] Petrus quoque Apostolus nos in suis epistolis [6] monet: ut non solum *bonis* modestisque, sed etiam *dyscolis* praepositis pareamus.

---

1) *Paris. deest* in. — 2) *Paris. omisit* quaerat. — 3) *Paris.* eiusque qui paret, *pro* atque gubernati. — 4) *Paris.* declaratus. — 5) Matth. XXIII, 2-3. — 6) I, II, 18.

6. Quod autem Servator noster Christus a Petro, cui christiani populi curam mandare decreverat, amoris caritatisque expressionem perquisivit; hoc in causa fuisse puto, ut et doceret posteros, tales populorum curae praeficere, qui non suis, sed subditorum commodis studeant. Accedit, quod cum eam rempublicam constituere vellet, quae esset optima, par decensque erat, ut is cui primi pastoris et nomen et potestatem dabat, non tantum auctoritate, sed etiam virtute et moribus ceteris praestaret. — De pascendi vero lege dicendum existimaverim, sat summo Pontifici esse, si ineruditus ipse sit, nequeatque christiano populo per se fidei doctrinam ministrare, ut aliorum in eo erudiendo diligenti utatur opera. Nam et terreni principes in rerum publicarum administratione, pluribus consultoribus, pluribusque ministris utuntur. Si ergo quispiam christiano baptismate insignitus, Petri successor, aequalique illi auctoritate esse debeat; legitima institutione, legitimisque suffragiis, in Romana sede collocatus sit, necesse est. Si vero, suprema hac potestate, pro eius dignitate uti voluerit, sit catholicis omnibus doctrina, prudentia, caritate praestantior oportet. Ceterum, prae omnibus caveat, ne mercenarius, ne tyrannus, ne ovium Christi dissipator exsistat. Eiusmodi enim pastoribus Ieremiae [1] vaticinio Dominus ait: *Vae pastoribus qui disperdunt et dilacerant gregem pascuae meae, dicit Dominus. Ideo haec dicit Dominus Deus Israel, ad pastores, qui pascunt populum meum: Vos dispersistis gregem meum, et eiecisti eos, et non visitastis eos: ecce ego visitabo super vos malitiam studiorum vestrorum, ait Dominus. Et ego congregabo reliquias gregis mei de omnibus terris, ad quas eiecero eos illuc: et convertam eos ad rura sua; et crescent et multiplicabuntur. Et suscitabo super eos pastores et pascent eos.*

7. Quod si nostrae huic sententiae obiecerit quispiam, Ierosolymitanae Ecclesiae, dum illi Romanam proponimus, iniuriam irrogari, propterea quod illa et aetate antiquior sit, et dignitate sublimior; nam Apostolorum omnium, aliqua ex parte, altrix exstitit; eique, ut priori ad Corinth. epistola, cap. XVI, [2] constat, ab aliis ecclesiis subsidia mittebantur.

Dicendum profecto est, non ita nos principatum Romanae Ecclesiae concessisse, ut eam ceteris omnibus aliquo temporis intervallo praecedere teneamus, satis enim ex se constat Ierosolymitanam priori tempore fuisse constitutam, priusque Ierosolymis sedisse Iacobum, quam Petrum

1) XXIII, 1-4. — 2) v. 3.

Romae. Neque etiam eam eo quod Romana praecise sit, si inquam a suo capite divellatur, omnibus, dignitate, ecclesiis anteponimus. Fortasse enim, hac ratione pensata, omnibus est Ierosolymitana praestantior, quando universae aliae ecclesiae suam ex ipsa duxerint originem; sed quoniam, si pastorum ratio habeatur, Romana omnibus dignior est, sublimior et excellentior. Petro enim, qui supremum in catholica Ecclesia obtinuit principatum, Romanus Pontifex, ut ostendimus, est successor. Unde ad Damasum Papam Hieronymus scribens, habeturque C. XXIV, quaest. 1, can: « Quoniam vetus oriens. [1] » — « Ego, inquit, nullum praemium, praeter [2] Christum, sequens, Beatitudini tuae, idest cathedrae Petri, communione consocior, [3] super illam petram aedificatam [4] Ecclesiam scio. » — Quod autem Ierosolymitanae Ecclesiae subsidia mittebantur, non dignitati eius, sed magnae indigentiae, cuius in actis Apostolorum Lucas meminit, est ascribendum.

8. Si postremo, id quod in suo dialogo Ockam [5] obiicit, adducatur, nusquam in sacra Scriptura inveniri, quod Romam Petrus accesserit, atque idcirco falsum esse quod Romanus Pontifex Petro succedat:

Respondendum censeo, tot sanctorum Patrum testimoniis confirmatum hoc esse, ut nova probatione non egeat. Hoc enim Hieronymus super primo ad Romanos capite [6]; in ecclesiastica historia Eusebius; [7] Bernardus in epistola ad Eugenium Papam; [8] Ambrosius in epistola ad Auxentium, De basilicis tradendis [9] aperte testantur. — Sed et falsum est in nullo sacrae Scripturae loco inveniri. Ipse enim Petrus in prioris epistolae suae cap. V, [10] ait: *Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone coelecta, et Marcus filius meus:* ubi, iuxta

1) Cf. Decreti II, P. loc. cit. can. 25. — 2) *Al.* nisi. — 3) *Al.* consortior. — 4) *Al.* fundatam. — 5) Guillelmi de Ockam, Doct. famosissimus appellatus, Dialog. P. 1, l. 5, cap. 17, edit. Lugd. 1494. — 6) Commentarius hic in Epist. ad Rom., non est Hieronymi, meritoque inter opera supposititia reiicitur, et auctorem habere Pelagium recognoscitur. (Cf. edit. Migne). — 7) Hist. Eccles., lib. II, cap. 13, 14, 15; item, lib. III, cap. 2; lib. IV, cap. 1. — 8) « Locus in quo stas, terra sancta est, locus Petri est, locus Principis Apostolorum, ubi steterunt pedes eius. » Bernard. ad Eug. PP. III, Epist. I, inter epistolas vero, 238, al. 630, (edit. Migne). — 9) Sermo contra Auxentium, Epist. XXII, inter epist. 1 classis, n. 13 (edit. Migne). Ubi narratur de Petro egrediente Romana Urbe, qui Christo sibi in porta occurrenti dixit: « Domine quo vadis? » Cui Christus respondit: « Venio iterum crucifigi. » — 10) v. 13.

glossam Venerabilis Bedae, [1] Babylonis nomine Romam ob idolatriae cultum intelligit. Idem quoque Hieronymus, in libro De viris illustribus tenet. Nam: « Petrus, ait, in prima epistola sua sub nomine Babylonis figuraliter Romam significans, salutat vos, inquit, quae est in Babylone Ecclesia. » [2] Cum igitur nullibi Petrum cum Marco fuisse in Babylone legatur, nomine Babylonis ipsam urbem Romam, cum ob magnitudinem, tum ob idolatriae cultum, Petrum significare voluisse a ratione alienum non est. Nam et Ioannes Apostolus in Apocalypsi [3] de Romana urbe sub Babylonis nomine facit mentionem.

Pleraque alia ad confirmationem Romani principatus afferre potuissem; at quoniam, ut a principio diximus, est res haec a multis [4] non minus diligenter, quam erudite tractata, sat sit pauca haec in medium attulisse. [5]

---

1) « Babylonem typice Romam dicit, videlicet propter confusionem multiplicis idolatriae..... Unde patet quod, priusquam Marcum Alexandriam de Roma ad evangelizandum mitteret, epistolam hanc scripsit. Tempore autem Claudii principis et Petrus et Marcus Romam venerunt..... Epistolam hanc Petrus dum quaeritur ubi vel quando scripserit, locus erat Roma, tempus Claudii Caesaris: » Ita Ven. Beba, in I Epist. Petri, cap: V, (edit. Migne). — 2) « Petrus in prima epistula sub nomine Babylonis figuraliter Romam significans: salutat vos ecclesia quae est in Babylone coëlecta et Marcus filius meus. » Ita Hier. De viris inlustribus cap. VIII, ex recensione Guill. Herdingii, Lips. 1879. — Et cap. I dixerat: « Secundo Claudi anno ad expugnandum Simonem magum, (Petrus) Romam pergit, ibique vigintiquinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum Neronis annum, idest quartum decimum. A quo et adfixus cruci, martyrio coronatus est, capite ad terram verso, et in sublime pedibus elevatis.,... Sepultus Romae in Vaticano, iuxta viam triumphalem » (cit. edit. Lips). — 3) XIV, 8; XVI, 19; XVII, 5; XVIII, 2, 10, 21. — 4) In schola S. Thomae fusiori calamo de Petri et Rom. Pontificis primatu, Ferrariensi suppares et coaevi scripserant: Card. de Turrecremata, *De potestate papali; De Summi Pontificis, et gener. Concilii potestate;* Card. Thom. de Vio Caietanus, *De auctoritate Papae et Concilii: De Romani Pont. institutione* et *Primat. Eccl, Rom.;* aliique, quos denuo edidit Thom. Roccaberti O. P. in sua Biblioth. Max. Pontif. — 5) Expletis capitibus V et VI, in quibus actum est de Primatu Petri et Romani Pontificis, huc revocare operae pretium est, quae novissime in Oecum. Synodo Vaticana definita exstant de institutione, perpetuitate, vi et ratione primatus B. Petri et Rom. Pontificis, prouti eiusdem Petri successor est in Romana sede; ut pateat quam verum sit id quod ab initio praefati sumus, de concordia nimirum inter doctrinam quae in hac Apologia adversus lutheranos habetur, quaeque ex Thomistica fonte hausta fuit, atque ea quae adversus nostrorum temporum novitates solemniter Ecclesia ad

CAPUT VII.

QUOMODO CHRISTIANA ECCLESIA UNA SIT.

1. Ex iis quae superius a nobis sunt definita, christianam Ecclesiam unam esse, non est difficile demonstrare: si tamen prius quid christianae Ecclesiae nomine intelligatur, explicaverimus.

Igitur, Ecclesia vocabulum graecum est; cumque plura apud auctores graecos habeat significata, christianorum usu, coetum tantummodo, congregationem, convocationemque significat. Nam consueto apud Iudaeos Synagoges nomine, quo etiam congregatio significari solet, reiecto, Ecclesiae nomen christiani sumpserunt in usum: ut sicuti ritu religioneque a Iudaeis abhorrent, ita et nomine multitudinis distinguantur.

Quo fit, ut christianae Ecclesiae nomine nihil aliud quam hominum multitudinem ad Christum convocatam intelligamus. Quare tam varia, tamque diversa, de iis quae ad Christi Ecclesiam pertinent, opinio est, quam vario modo a diversis, christiani nomen est usurpatum.

---

fidem divinam pertinere declaravit. — Sit igitur: Can. 1: « Si quis dixerit, beatum Petrum apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse; anathema sit. » — Can. 2: « Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit. » — Can. 3: « Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit. — Cf. Conc. Vatic. Sess. IV, Constit. dogmat. I de Ecclesia Christi, cc. 1, 2, 3.

Sunt enim quibus placeat, eos solos qui ad aeternam salutem sunt electi, ad christianam attinere rempublicam: quippe quod ii tantummodo Christi sanguine sint redempti, dominicaeque crucis beneficium assequantur. Aliis videtur latius esse christiani nomen accipiendum, omnesque eos christianos merito dici posse, qui caritatis munere a Christo impertiti sunt. Ideoque eos omnes in christianam Ecclesiam trahunt, qui communi quodam caritatis vinculo sunt in Christo devincti. At communis sanctorum Patrum usus habet, ut a fide Christi christiani sint appellandi: ut inquam ii omnes christiani dicendi sint, qui fidem Christi tenent, eiusque cultum et sacramenta venerant. Quod quum non ii dumtaxat qui caritatis participes sunt, sed etiam plerique alii qui a Christo vita moribusque desciscunt, Christi fidem cultumque observent; ad christianam Ecclesiam, ad eam, inquam, quam militantem appellant, eos omnes tam bonos quam malos spectare dicunt, qui Christi fidem tenent ac profitentur. Christianae itaque Ecclesiae nomine, multitudinem tam bonorum quam malorum ad Christi fidem convocatam significamus; tametsi in usum quoque venerit, ut et locus ipse in quo ad sacra conveniunt christiani, Ecclesia nuncupetur.

2. Est autem haec Ecclesiae christianae acceptio doctrinae Christi admodum consentanea. Nam Matth. XIII, [1] Ecclesiam *sagenae missae in mare, et ex omni genere piscium congreganti* similem esse dicit. Quam sane similitudinem Gregorius [2] in Homilia pertractans: «Sancta, inquit, Ecclesia, comparatur sagenae missae in mare, et ex omni genere piscium congreganti, quia nunc bonos et malos communiter, quasi permixtos pisces, fidei sagena continet; sed littus Ecclesia, idest finis, indicat

1) v. 47. — 2) Gregor. XL Homiliar. in Evangel. lib. I, hom. XI, n. 4: «Sancta Ecclesia sagenae comparatur, quia et piscatoribus est commissa, et per eam quisque ad aeternum regnum a praesentis saeculi fluctibus trahitur, ne in aeternae mortis profunda mergatur. Quae ex omni genere piscium congregat, quia ad peccatorum veniam sapientes et fatuos, liberos et servos, divites et pauperes, fortes et infirmos vocat..... Quae sagena, scilicet, tunc universaliter repletur, cum in fine suo humani generis summa concluditur. Quam educunt, et secus littus sedent, quia sicut mare saeculum, ita saeculi finem significat littus maris..... Nunc enim bonos malosque communiter, quasi permistos pisces, fidei sagena nos continet, sed littus indicat sagena, id est sancta Ecclesia, quid trahebat.» — Cf. etiam Gregor. Moral. lib. XXIII, cap. 18, (edit. Migne).

sagena quid trahat.» — In eodem quoque capite, *Agro,* in quo bono semine sato, inimicus homo superseminavit zizania: [1] — Superiusque cap. III. *Areae,* in qua grano permiscentur paleae [2] comparavit. Quae, Augustinus de fide ad Petrum, cap. IV, [3] sic interpretatur: « Firmissime tene et nullatenus dubites, aream Dei esse Ecclesiam catholicam, et intra eam usque in finem saeculi frumento mixtas [4] paleas contineri, hoc est, bonis malos Sacramentorum communione misceri. » — Matth. praeterea, XXV cap. [5] *Decem virginibus,* ex quibus quinque prudentes erant, et quinque fatuae, simile regnum coelorum esse dicitur. Super quo loco Gregorius [6] ait: « Praesens Ecclesia regnum coelorum esse dicitur: et quia ex utroque sexu multipliciter colligitur sancta Ecclesia, decem virginibus similis denuntiatur: in qua quia mali cum bonis, et reprobi cum electis sunt admixti, recte virginibus prudentibus et fatuis similis perhibetur. » Adde quod, et Hieronymus adversus Luciferianos, [7] et in primo contra Iovinianum libro, arcam Noe apud Apostolum Petrum Ecclesiae sanctae typum gerere ait, propterea quod, ut in illa omnium animalium genera morabantur, ita in Ecclesia iusti peccatoresque permixti continentur.

3. Quod si obieceris, Christi Ecclesiam, iuxta Apostoli dictum, sponsam esse, quae neque *rugam* habeat, neque *maculam;* [8] hoc secundum Augustini sententiam in libro De nuptiis et concupiscentia,

---

1) vv. 24-25. — 2) v. 12. — 3) Liber hic De fide ad Petrum falso tribuitur Augustino, sed est Fulgentii, cuius allata verba sunt in cap. XLIII, seu reg. XL, n. 86. (edit. Migne inter Opp. Aug.) — 4) *Edd. Venet. et Paris. omiserunt* frumento mixtas, *sed haec est lectio in omnibus Fulg. opt. notae edd.* — 5) VIII, 13. — 6) Gregor. XL Homiliar. in Evangel. lib I, hom. XII, n. 1: « Per hanc sententiam... praesens Ecclesia regnum coelorum dicitur..... Et quia ex utroque sexu fidelium multitudo colligitur, sancta Ecclesia decem virginibus similis denuntiatur. In qua quia mali cum bonis et reprobi cum electis admixti sunt, recte similis virginibus prudentibus et fatuis esse perhibetur. » — 7) Hieronym. adv. Luciferianos, n. 22: « Arca Noë Ecclesiae typus fuit... Ut in illa omnium animalium genera: ita et in hac universarum et gentium et morum homines sunt. Ut ibi pardus et haedi, lupus et agni: ita et hic et iusti et peccatores, idest, vasa aurea et argentea, cum ligneis et fictilibus commorantur. » (edit. Migne) — Cf. Adv. Iovin. lib. II. n. 22 — 8) Ephes. V. 27.

cap. XXXIV, [1] non ad praesentis saeculi statum, sed ad futurae integritatis nitorem esse referendum. — Apud Gregorium, vero, XIII Moralium libro, [2] de praesenti quidem Ecclesia, sed quantum ad bonos et electos intelligi potest. De hac ergo christiana Ecclesia, in qua boni malique absque ullo discrimine permiscentur, quod una sit, ex iis quae superius sunt definita, possumus demonstrare.

4. Sed illud praetereundum non est, quod cum multitudo omnis in quadam pluralitatis ratione sit constituta, unitatis modum formamque habere non potest, nisi ad unum aliquid referatur. Quandam enim congregatam hominum multitudinem, unam esse dicimus civitatem, quod aut eodem principe, aut eisdem legibus gubernentur omnes. Quod si plurium populorum aut diversi principes sint, aut diversae leges, diversarum potius civitatum quam unius habent rationem. At si in unum communem omnium regem plures populi referantur, unusquisque tamen peculiarem suum principem, et plures dici eae multitudines possunt, et una. Nam [3] si particulares earum principes municipalesque leges inspiciantur, [4] plures sane absque controversia dici debent. Si vero, unum illum communem earum regem, communemque quandam omnibus legem consideremus; iam unius sibi multitudinis vindicat rationem. Mediolanense namque dominium Mantuanumque, ex quo duos habent principes, diversisque municipalibus legibus gubernantur, duo dici principatus possunt; sed si [5] ad communem christiani nominis Imperatorem prospiciatur, non duorum omnino prlncipatuum, sed partium unius imperii nomen habent. Ut enim eorum principes sub Imperatore, tanquam partiales quidam duces, collocantur; ita unius imperii ea dominia partes quaedam sunt, quod suis ipse legibus Imperator moderatur.

---

1) Lib. I, cap. XXXIII: « Regni coelorum felicitas, ubi non habebit Ecclesia maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi. » Et cap. XXXIV: « Non solum omnia peccata, sed omnia prorsus hominum mala, christiani lavacri sanctitate tolluntur, quo mundat Ecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi, non in isto saeculo sed in futuro, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi. » — 2) C. VIII, v. 9: « Rugae sunt sanctae Ecclesiae omnes qui in ea dupliciter vivunt, qui fidem vocibus clamant, operibus denegant... Hos autem rugas in electis suis sancta Ecclesia non habet, quia videlicet nesciunt aliud de se foris ostendere, et intus aliud habere. Unde recte egregius praedicator dicit: *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam.* Maculam quippe et rugam non habet, quae et turpitudine operis et duplicitate sermonis caret. » — 3) *Paris. add.* et. — 4) *Paris.* inspirantur. — 5) *Paris. omisit* si.

Quum igitur plures in christiano populo sint antistites constituti, quibus diversorum populorum incumbit cura atque solicitudo, sitque unus omnium christianorum communis Pater; si particulares tantummodo populorum Episcopos spectemus, plures esse christianorum ecclesias non diffitebimur: at [1] si in communem omnium Patrem atque pastorem oculos intenderimus, esse unam catholicam, hoc est universalem, Ecclesiam, quae ex pluribus partialibus ecclesiis sit constituta, fatebimur: quando videlicet, unus sit communis christiani populi moderator, cuius legibus et institutis christiana nostra respublica [2] gubernatur. Est enim supremus Ecclesiae pastor Christus ipse Iesus qui ait: [3] *Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* — Apostolus quoque Paulus [4] de ipso inquit quod, Deus *ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.* Post Christum primus Ecclesiae catholicae pastor ac rector Petrus est, cui dicitur: [5] *Rogavi pro te* (Petre) *ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.*

5. Hanc unitatis Ecclesiae rationem Beatus Cyprianus, [6] illud Matthaei, XVI: [7] *Tu es Petrus* etc., pertractans, habeturque C. XXIV, quaest. 1, in can.: Loquitur: « Super unum, inquit, aedificat Ecclesiam. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat....., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem, sua auctoritate disposuit. » [8] Inferius quoque subiungit: « ab unitate exordium proficiscitur, [9] ut Ecclesia Christi una monstretur. »

Alteram unitatis Ecclesiae rationem [10] Hieronymus ad Evang. [11] Episcopum, habeturque dist. XCIII, can: « Legimus, » inducit. Fidei scilicet unitatem, in qua partiales omnes Ecclesiae communicare, nemini dubium; quando christiani omnes in Christum credant,

1) *Paris.* et. — 2) *Paris.* christiana respublica nostra. — 3) Ioan. X, 11. — 4) Ephes. I, 22. — 5) Luc. XXII, 32. — 6) De Unit. Eccles. c. 4. — 7) v. 18. — 8) Ita in textu Gratiani, II. P. Decreti, loc. cit. can. 18; ad quem restitui lectionem horum verborum iuxta edd. Corp. iur. can. Rom. et Lips. (Friedberg); auctoritas enim ista prouti allata exstat in opusculi edd. Venet. et Paris. est valde mendosa. — 9) *In ipso Cypriani textu habetur:* et primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia, et cathedra una monstretur. — 10) *Paris. omisit* rationem. — 11) *Venet.* Vandin., *Paris.* ad Evand. seu Eugenium, *sed non recte: est enim epist. Hieronym.* ad Evangelum, *in ed. Migne ep. 146.* Cf. Grat. I. P. Decreti, loc. cit. can. 24.

eademque de ipso, divino illustrati lumine, teneant. « Nec enim [1] altera, inquit Hieronymus, Romanae urbis Ecclesia, altera totius orbis existimanda est; et Galliae, et Britanniae, et Africa, et Persis, et Oriens, et India, et omnes barbarae nationes *(intellige quae in Christi militiam dederunt nomen)* unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis, [2] » Apostolus quoque, priori [3] ad Cor., epistola, cap. I: [4] *Idipsum,* inquit, *dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.*

Est et tertia ratio unitatis eiusmodi: Sacramentorum unitas quibus universus christianorum populus insignitur. — Uno enim baptismate, quod sacramentorum primum est, omnes in Christo regeneramur, eisdemque [5] sacramentis omnes utimur.

Est et quarta unitatis ratio: Expectati a nobis finis unitas; ipse scilicet Deus Opt. Max. ad cuius sempiternam fruitionem intendunt animum christiani. Hanc autem unitatem Dominus significare sub illam parabolam [6] voluit, in qua omnes qui in culturam vineae missi fuerant, singulos accepisse denarios enarravit. — Tangit et ipsam super Psalm. LXXXV Augustinus, sic inquiens: « Multae gentes et una gens. Quare una gens? Quia una expectactio. Postremo: quare non una gens si una patria Ierusalem est? [7] »

Quid plura? Hasce omnes unitatis Ecclesiae rationes ad Ephesios cap. IV [8] Paulus [9] Apostolus complectens ait: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis.* — Quamobrem et Cantic. VI, [10] de Ecclesia dicitur: *Una est columba mea, perfecta mea.*

6. Istud autem consideratione dignum est; quod non modo nostra haec praesens Ecclesia, in christianorum finibus constituta, una est; verum etiam et cum antiquorum Patrum ac Prophetarum Ecclesia, unitatem habet. Illorum enim fides eadem erat quae et nostra. Nam ut nos

---

1) *In Decreti textu deest* enim. — 2) *Paris.* unitatis et veritatis. *Sed in Decreti text. non ita.* — 3) *Paris.* primae. — 4) v. 10. — 5) *Venet.* eiusdemque *sed non videtur bona lectio.* — 6) Matth. XX, 1-10. — 7) Aug. Psalm. LXXXV, n. 14. « Quomodo enim Ecclesia et Ecclesiae, illae Ecclesiae quae Ecclesia; sic illa gens quae gentes: antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quare una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una caritas, quia una expectatio. Postremo quare non una gens, si una patria? Patria coelestis est, patria Ierusalem est: quisquis inde civis non est, ad istam gentem non pertinet; quisquis autem inde civis est, in una gente Dei est. » (edit. Migne) — 8) vv. 5-6. — 9) *Paris.* divus Paulus. — 10) v. 8.

in Christi incarnati [1] fide salvamur, ita in Christi futuri fide antiqui illi Patres salvabantur, tametsi aliis ipsi sacramentis suam protestabantur fidem, [2] aliis nos nostram declaramus. Quapropter Actuum, IV, [3] de Christo Iesu dicitur: *Nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.*

Quod si obieceris, antiquos illos Patres, quanquam sanctissimi essent, Christique futuri profiterentur fidem; ad nostram nullo pacto attinere Ecclesiam posse, propterea quod Christi baptismate diluti non essent. Hoc enim solo — ut Augustino in epistola ad Bonifacium, et in libro De Baptismo parvulorum, placet, habeturque De Consecratione, Dist. IV, can.: « Ad hoc » — incorporatur quis Christo, eiusque efficitur membrum. [4]

Duplicem scias unionis ad Christum, modum formamque esse. — Sunt enim qui Christo merito tantummodo animoque iungantur; ut iis evenit qui dum instruuntur in fide, antequam baptismate regenerentur in Christo, cum solo huiusce sacramenti desiderio, emoriuntur. Nam de Valentiniano [5] qui cathecumenus obiit, inquit Ambrosius [6]: « Quem regeneraturus eram amisi: verumtamen ille gratiam quam poposcit non amisit. » — Sunt et qui numero quadamque christiani nominis expressione, Christi membra se gerant; ii scilicet qui christianis sacramentis [7] ornati, christiano nomine nuncupantur. Antiqui ergo Patres, sicut Abraam, sicut Isaac, sicut Iacob, sicut David, quum Christum pro nostra salute humanam sumpturum carnem crederent, occulta quaedam atque latentia Christi membra merito quidem erant et animo. At quoniam extrinsecum insigne Christi, batisma inquam, non gerebant; manifestis publicisque Christi membris, de quibus loquitur Augustinus, non annumerantur; ad Christi tamen spectant Ecclesiam, propterea quod interiori christianorum signo, fide inquam nostra, essent instructi.

---

1) *Paris. omisit* incarnati. — 2) *Paris.* tametsi alii ipsis sacris suam protestantur fidem. — 3) v. 12: — 4) Cf. Decretum, loc. cit. can. 143, in quo est summa verborum Augustini de baptismo parvulorum, c. 26: « Ad hoc baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur, ut membra eius, » etc. — 5) *In edd. Venet. et Paris. legit.:* Valentino quodam: *sed error manifestissimus irrepsit; sunt enim Ambrosii verba in obitu Valentiniani Imp.* (an. 392). — 6) De obitu Valentiniani consolatio; n. 30: « Ille non amisit gratiam quam poposcit. » Et infra, n. 51: « Non habet ergo gratiam quam desideravit: non habet quam poposcit? Certe, quia poposcit, accepit. Et unde illud est: *Iustus quacumque morte praeventus fuerit, anima eius in requie erit.*(Sapien.IV, 7)». Ita Ambros., in edit. Migne. — 7) *Paris.* sacris.

CAPUT VIII.

QUOD LEGES A SUMMO PONTIFICE ATQUE A CONCILIIS EDITAE, CHRISTIANAE NON DEROGANT LIBERTATI.

1. Qui se christianum populum velle in libertatem adsciscere iactant ac gloriantur, ecclesiasticas omnes leges, humana omnia iura, omnia decreta tollunt; fassi, Christi baptismate insignitum, nullis, excepto Evangelio, debere legibus obstringi. Hoc ipso [1] enim ceteris nationibus christianum praestare populum inquiunt, [2] quod amplissima fruitur libertate, nullisque potest humanis legibus coerceri.

Sed ii toto, ut aiunt, errant coelo, caecaque ista gloria sua et ambitione, innumeros secum in loca tartarea praecipites trahunt. Si enim unus est totius christianae reipublicae pastor ac gubernator, cui universarum ovium Christi cura est demandata, [3] quid caussae est cur [4] pro communi omnium utilitate ac commodo, condi ab ipso leges ac statuta nequeant? Nunquid non principis est, leges, quibus communis reipublicae status cum omnium tranquillitate conservetur, pro temporum hominumque dispositione condere ac promulgare? Si leges a republica sustuleris, quam brevissimo temporis interstitio corruat necesse est. Nám, et qui ad caedes, ad latrocinia, ad depopulationes urbium, societatem ineunt, nisi aliqua legum specie, eorum temeritas compescatur, quae male perditeque excogitarunt, aut exitu praestare non valent, aut quam maximo suo periculo ac detrimento. [5] Constituere enim quod [6] pro republica sit, aut totius populi est, aut eius qui publica fungitur potestate. Nam apud Romanos et a consulibus, et a tribunis plebis, ex Senatus sententia, atque etiam communi tribuum assensu, leges quae in communi consulerent, ferebantur. Idem quoque apud Graeciae populos in usu fuisse, ex multis possumus historiis coniectare. At, ubi omnia in unius hominis potestatem venerunt, suo ipse leges condebat arbitrio, tametsi ob quandam speciem libertatis, ad eas ferendas sibi consultorem

1) *Paris.* ipsum. — 2) *Paris.* inquirent. - 3) *Paris.* demanata est. — 4) *Paris.* quur. — 5) *Paris.* suo detrimento ac periculo. — 6) *Paris.* quam.

Senatum adhibebat. Quid igitur mirum, si summus pro tempore Pontifex, cuius divina institutione interest christiani populi vitam ac mores moderari, leges, statuta, sanctiones condat; quibus in christiana republica tranquillitas conservetur?

2. At dicent lutherani; — *a)* habeant aliae nationes suos legislatores, qui eos legibus onerent, praemant, suffocent; nobis sub christiana libertate constitutis, sat sit legislatoris ac Servatoris nostri Christi legem, quae in Evangeliorum libris est praescripta, omni studio ac diligentia custodire. Apostolus namque ad Galatas cap. V, [1] sic scribit: *Si spiritu ducimini non estis sub lege.* Ad Timotheum etiam, priori epistola, cap. I, [2] non esse iusto legem positam, ait. [3] Sed et Cor., posteriori sua [4] epistola, cap. III, [5] cautos [6] reddit, ibi libertatem exstare, ubi spiritus Domini fuerit. Si ergo lex christiana in fidelium cordibus est descripta, estque libertas individuus eius comes; quid est quod magis christianorum prosternat libertatem, quam humanae Pontificum Conciliorumque leges, quibus in perpetuam homines dantur servitutem? — *b)* Adde et Urbani Papae sententiam, quae C. XIX quaest. 2, perscribitur: [7] « Qui enim, inquit, lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut publica constringatur. » [8] At, christianum hominem Spiritus Sancti gratia, quae privata quaedam lex est, duci est in confesso: Non est ergo publicis Pontificum legibus adstringendus.

3. Sed si Apostoli verba temere, ut faciunt, exponantur, non modo Pontificum, sed etiam Dei Maximi leges abrogandae sunt, atque e christianorum aedibus eliminandae. Si enim *nulla est iusto lex posita;* si *ubi Spiritus Domini ibi libertas;* si *qui Spiritu ducuntur sub lege non sunt;* ut Apostoli verba in cortice praeseferunt; quum non magis de humana quam de divina lege Paulus faciat mentionem, omnem legem a iusto atque etiam a christiano populo arceamus oportet. Quo [9] sane fit, ut neque Evangelio, neque alii divinae legi homini iusto sit obtemperandum. Non sunt itaque Apostoli aliarumque sacrarum literarum verba in cortice tantummodo inspicienda, sed sunt acerrimo ingenio introrsum ad medullam usque examinanda.

---

1) v. 18. — 2) v. 9. — 3) *Paris.:* Non est, inquit, iusta lex posita: — 4) *Paris. omisit* sua. — 5) v. 17. — 6) *Paris. add.* nos. — 7) *Paris.* praescribitur. — 8) Cf. Decretum, loc. cit. can. 2. « Duae sunt » ubi Urbani II sententia in edit. Lips. (Friedberg) ita legitur: « Quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut a publica lege constringatur. » — 9) *Paris.* quod.

Inter veterem quidem legem et novam, hoc maxime interest, quod vetus lex cuncta ferme quae agenda erant, paucis humano permissis arbitrio, definiebat. At nova, ea dumtaxat quae sempiternum cum gratia et caritate nexum habent, praecipit atque decernit. Reliqua vero, quae, inquam, neque ullam cum gratia coniunctionem habent, neque cum ea digladiari solent, eorum quibus christiani populi demandatur cura, potestati [1] permittit. Unde et ab hac constituendarum legum facultate, potest, modo aliquo, lex nova lex libertatis appellari.

Dicant praeterea lutherani: Nonne quae a vicaria principis persona, dum eius auctoritate fungitur, constituuntur, ea omnia in principis voluntatem sunt referenda? Si ergo Romanus Pontifex, Servatoris nostri Christi vicem gerit in terris, princepsque dominici gregis est institutus, qua ratione leges ab eo promulgatae, non sunt pro Christi legibus recipiendae? *Qui,* enim inquit Dominus, *vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit.* [2] Apostolus quoque ad Romanos, cap. XIII, [3] scribens ait: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

4. Respondebunt fortasse, supremi quidem principis esse, idest Christi, in christiana republica leges constituere: at ad eum qui Christi vicarium agat, non spectare ut leges condat: sed ut iis legibus quae a Christo editae sunt, iuste sapienterque utatur. Quare, si quas [4] induxerit sanctiones, dicendae leges non sunt, sed tyrannides, sed latrocinia, sed populorum oppressiones.

Ceterum, meminerint lutherani, non esse quidem cuiusvis hominis qui alterius vicem gerat, perpetuam legem condere; verumtamen eum qui principis sese de nostris oculis proripientis vicariam personam gerat, leges pro temporum locorumque conditione condere non posse, omni prorsus ratione caret. Quo enim modo temporum negotiorumque necessitatibus succurri poterit, si nemo in republica sit constitutus, qui suis possit legibus homines perditos coercere? Ut igitur Romano Pontifici catholicae Ecclesiae demandatur cura, ita condendarum legum, pro reipublicae christianae utilitate, facultas impertitur; alioquin vana eiusmodi praefectura esset, quando praesertim pauca de hominum actibus, deque civili conversatione sint evangelica lege definita. Quare fateri omnino debemus, Romano Pontifici pro sua potestate licere, ut aliquas pro

1) *Paris.* politica. — 2) Luc. X, 16. — 3) v. 2. — 4) *Paris.* quis.

temporum necessitate Evangelio leges adiiciat, dummodo ab ipsa Evangelii lege non abhorreant. Unde Hieronymus ad Lucinium scribens, praecepta maiorum Apostolicas leges aestimandas esse censet. [1] Admonet etiam Paulus, Rom. cap. XIII, [2] ut *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*, propterea quod potestas omnis a Deo originem ducat. — Ad Thessalonicenses [3] quoque scribit: *Qui haec spernit, non hominem spernit, sed Deum, qui etiam dedit Spiritum suum Sanctum in nobis.* Hebraeis [4] item praecipit, ut suis praepositis obediant atque subiiciantur. At, qui fieri potest, ut potestatibus sublimioribus subditi simus, nostrisque praepositis pareamus, si eorum mandata pro nostro possumus arbitrio reiicere?

Accedit, quod et in primo Apostolorum concilio, [5] ut Actuum XV, [6] legitur, sancitum fuit, ut qui in Antiochia, in Syria et in Cilicia erant, contaminationibus simulacrorum sanguineque abstinerent et suffocato; pleraeque etiam aliae a Paulo ceterisque Apostolis edebantur leges, quae nusquam [7] in Evangeliis sunt descriptae. Addiderim, quod non modo Pontificum, verum etiam et Conciliorum leges pro numine, ut ita dixerim, sunt habendae, atque summa reverentia et recipiendae et observandae. Nam ad discipulos Dominus ait: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* [8] Alibi quoque: *Ubi,* inquit, *sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* [9] Si continue nobiscum moratur Christus, si in medio eorum qui eius nomine congregati sunt, versatur, credendum profecto est, nihil ab illo Patrum consessu posse constitui, quod non Christus ipse suo nomine suggerat.

5. Ad Paulum redeo, qui omnem a iusto legem videtur arcere. Non est putandum leges, decreta, sanctiones, praeiudicium aliquod afferre libertati, nisi fortasse apud eum qui a recto, atque ab eo quod imperatur, animum avertit. Is enim dum paratam sibi, ni pareat, poenam prospectat, praecepta maiorum abominatur, odioque prosequitur. Quo fit, ut quum in diversum trahatur animus, a suoque explendo desiderio deterreatur, adeptam sibi licentiam ac libertatem putet. At is qui a legis

1) Hieronymus ad Lucinium epist. 71, n. 6. « Ego illud breviter te admonendum puto, traditiones Ecclesiasticas, preesertim quae fidei non officiant, ita observandas, ut a maioribus traditae sunt: nec aliorum consuetudinem aliorum contrario more subverti..... Sed unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta maiorum, leges Apostolicas arbitretur. » (edit. Migne). — 2) v. 1. — 3) I. IV, 8. — 4) XIII, 17. — 5) *Paris.* sacro concilio. — 6) v. 29. — 7) *Paris.* nunquam. — 8) Matth. XXVIII, 20 — 9) Matth. XVIII, 20.

imperio non abhorret, sed ad ea quae iubentur propenso est animo, nihil sibi libertatis, ex lege, putat adimi, propterea quod sponte agat quae lege sunt constituta. Quare quod Paulus[1] ait, eos qui spiritu ducuntur, sub lege non esse;[2] non sic intelligendum est, quasi nulla lex sit quae iustorum opera actionesque moderetur; sed quoniam, quum sua voluntate legem observent, ad observantiam[3] legis non arctantur inviti. Quia namque interior lex, quam Spiritus Sancti gratiam esse diximus, scriptae legi affinis est et germana, qui interiori hac lege ad bene agendum inducitur, non vi, non metu, non[4] temporalis praemii spe ulla, sed honesti desiderio, in observationem legis, manibus pergit et pedibus.

Quod vero, iusto non esse legem positam dicit, in hanc sententiam accipiendum non est, ut nullis spirituales viri legibus obstringantur; sed quod contra eos qui a recta frugique vita desciscunt, fertur lex et promulgatur. Iusti enim, quanquam divinae legis, sine qua neque angelica natura constare potest, ad recte vivendum indigent, nulla tamen violentia ad eius observantiam[5] compelluntur.

Quod praeterea ex eodem affertur Apostolo: Ubi Spiritus Domini est, ibi libertatem exstare; sic interpretamur, quod qui Spiritum Sanctum suorum operum rectorem habent et moderatorem, ab omni violenta legis observatione sunt liberi, quippe quod eorum animus in virtutem sit omni ex parte propensus.

6. Nihil demum Urbani[6] verba huic sententiae obsunt. Nam quum christiana lex quae in cordibus fidelium est descripta, omni sit humana lege praestantior, quum ad Spiritus Sancti legem spirituales viri sua facta componunt, nulla publica lege, quae divinae contraria sit, obstringi revincique possunt. Neque tamen eos ab omni aut divina aut humana lege absolutos esse definimus; si enim se a divina lege subducerent, iusti profecto non essent. Si etiam ab ea humana lege, quae iusta ratione sit edita, animum averterent, nequaquam Petro iubenti, ut subiecti simus omni humanae creaturae propter Deum,[7] obtemperarent.

7. Addi forsitan ad huiusce nostrae sententiae eversionem ea Domini verba possent, quibus nonnulli in primo Ecclesiae ortu permoti fideles, nulli se humano subiectos esse imperio existimabant. Dicitur

1) *Paris.* divus Paulus. — 2) Galat. V, 18. — 3) *Paris.* observationem. — 4) *Paris. omisit* non. — 5) *Paris.* observationem. — 6) Cf. supr. n. 2; — 7) I. Petr. II, 13.

enim Ioannis VIII: [1] *Veritas liberabit vos.* Et rursus: *Si veritas* [2] *vos liberaverit, vere liberi eritis.*

Sed haec, Augustino interprete, [3] de libertate a peccato sunt intelligenda. Huic autem libertati quid obstat nos iustis Pontificum Conciliorumque legibus subiectos esse debere? Nam ut Paulus ad Rom. cap. VI, [4] scribit: *Liberati a peccato, servi facti estis iustitiae.* Possent quoque et de libertate ab antiquae legis observatione convenienter intelligi, iuxta illud Apostoli ad Rom. cap. VII: [5] *Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.*

CAPUT IX.

QUOD EXCOMMUNICATIO CHRISTIANAM LIBERTATEM NON MINUIT.

1. Est et aliud quod haereticos christianam labefactare libertatem videatur; excommunicationis scilicet censura, qua quispiam interdicitur sacris, ab omnique hominum consortio, et [6] in manus satanae relegatur.

Quid enim gravius, durius, servilius homini potest accidere, quam ut a [7] christianorum coetu eiectus, in manus immanissimi tradatur hostis? Atqui et a divo Paulo [8] ne cuiquam [9] maledicamus admonemur. Ceterum, quae maior, quae gravior, quae exsecrabilior maledictio christiano homini evenire potest, quam ut omni hominum conturbenio, omnibus sacris, omnibus suffragiis interdicatur? Quodque omnium miserrimum est, acerrimo [10] hosti captivus dedatur?

2. Sed est hac in re quam diligentissime attendendum, tanto Pontificum iudicium aequum esse, quanto Dei iudicio, cuius ministros se gerunt, fuerit simile ac conforme. — Duobus autem modis solitus est Deus Ma-

1) v. 32. — 2) *In Vulgata leg. ibid.,* v. 36: Si vos Filius liberaverit, — 3) Cf. August., In Ioann. Evang. Tract. XLI. cap. 8, v. 31-36 per tot., unde haec delibamus: « Erit voluntas tua libera, si fuerit pia. Eris liber si fueris servus; liber peccati, servus iustitiae.... Prima libertas est carere criminibus. » (edit. Migne). — 4) v. 18. — 5) v. 6. — 6) *Venet. deest* et — 7) *Paris. omisit* a — 8) Rom. XII, 14. — 9) *Paris.* unquam — 10) *Venet. addit* in.

ximus hominem a vitio ad virtutem revocare. Quandoque enim aliquo damno afficit atque incommodo, ut aegritudine, ut opum iactura, ut imperii detrimento, ut propinquorum atque amicorum [1] morte. Aliquando vero, propria virtute permittit inniti, suaque ope destituit, ut suarum virium debilitate perspecta, ad Deum, a quo superbiendo desciverat, humilior revertatur. Utrumque ergo huiusce nostrae Ecclesiae Pontifex Maximus, dum hominem excommunicationis censura notat, efficit: quo enim verecundia [2] ductus in meliorem tandem redeat frugem, a fidelium coetu turpiter eiicit; at quo se spiritualium rerum [3] indignum noscens, ad divinam supplex opem confugiat, spiritualibus adiumentis, sacris inquam, quibus ad bene vivendum iuvari magnopere poterat, interdicit. Non itaque aliqua evangelicae libertati fit iactura, si is qui maiorum iussis obedire detrectat, [4] quo in meliorem vitae redeat rationem, excommunicationis censura notetur.

3. Nam, et Servator noster Christus fraternae correctionis modum formamque praescribens, eum qui Ecclesiam, hoc est praelatum, audire noluerit, uti ethnicum et publicanum habendum esse decernit. Paulus quoque priori ad Corinthios epistula, cap. V, [5] in incestuosum hominem excommunicationis sententiam ferens, ait: *Ego quidem absens corpore, praesens autem spiritu, iam iudicavi ut praesens, eum, qui sic operatus est, in nomine Domini nostri Iesu Christi, congregatis vobis et meo spiritu, cum virtute Domini nostri Iesu, tradere huiusmodi* (hominem) *satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Iesu Christi.* Ad Thessalonicenses quoque, capite ultimo, [6] in haec verba scribit: *Quod si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo ut confundatur.* Significat etiam Timotheo, [7] se Hymenaeum et Alexandrum tradidisse satanae, ut discerent non blasphemare. Si ergo divinus Apostolus, maximus evangelicae libertatis assertor, perditos homines et scelestos a communi aliquando hominum coetu arcendos esse putat; quid caussae est cur absque eiusmodi libertatis detrimento, a Romano, ab [8] aliisque Pontificibus contumax ac rebellis christianae excommunicationis censura damnari non queat? Nam qui maiorum praeceptis obedire contemnit, non Spiritu Sancto ducitur, ut ea gaudeat libertate de qua Apostolus ait:

1) *Paris.* amicorumque. — 2) *Paris.* quo eum vitendum (?) — 3) *Paris.* rex (?) — 4) *Paris.* detractat — 5) vv. 3-5. — 6) II. Thess. III, 14. — 7) I. c. I, 20. — 8) *Paris. omisit* ab.

Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. [1] Atque idcirco nimirum, si ad meliorem sanctioremque vitam sit hac excommunicationis poena compellendus, durissimum sane est, atque gravissimum ab hominum conversatione secludi; non tamen iniquum est, neque ab evangelica alienum doctrina, ut qui sua pertinacia christianam exuit libertatem, suoque pastori ac principi parere non [2] studet, tali prematur onere, talique revincatur catena, ut cum pudore, tum damno resipiscens, in verae libertatis semitam reducatur.

4. Quod vero satanae tradi dicitur, non ita accipiendum est, quasi tanquam in iudicio condemnatus, in manus daemonum extremo plectendus supplicio datur. Sed quoniam et sacris et suffragiis Ecclesiae, quibus sane se [3] contra satanae molestias tutari poterat, ob suam pervicaciam ac temeritatem destituitur, sicque tanquam inermis daemoni tentandus abiicitur, [4] unde et facilius et infelicius prolabitur in crimina. Ut enim adversus vicariam Christi personam cornu erigit, ita [5] et absque ulla evangelicae libertatis iactura deprimitur, ab omnique ecclesiastico deiicitur commodo ac beneficio.

Ab ea autem nobis maledictione cavendum esse Apostolus monet, qua homini optamus praecamurque malum, hac tantummodo [6] ratione, ut affligatur, ut doleat, ut excrucietur. At ab ea qua [7] eum hominem, qui a maiorum suorum, imo a Dei Optimi lege, sua temeritate digreditur, aliquo affici volumus nocumento, [8] ut et ipse mentis compos effectus, in virtutis gremium revertatur, et reliqui, eius edocti malo, rectam semitam gradiantur, nos nullo pacto [9] deterret. Nam et saepenumero medici si putre aliquod membrum offenderit, [10] illud pro totius corporis salute praecidunt.

---

1) II Cor. III, 17. — 2) *Paris. omisit* non. — 3) *Paris. omisit* se. — 4) *Venet.* obiicitur. — 5) *Paris. omisit* ita. — 6) *Paris.* tantum. — 7) *Paris.* quae. — 8) *Paris.* aliquo volumus affici detrimento. — 9) *Paris. omisit* pacto. — 10) *Paris.* offenderint,

CAPUT X.

QUOD TERRENUM ROMANI PONTIFICIS IMPERIUM EVANGELICAE NON DEROGAT LIBERTATI.

1. Agedum, ea potestas, dicunt lutherani, qua in spirituali vita christianus dirigendus est populus, evangelicae libertati non obstet; terreno potiri imperio, posseque in Christi oves desevire, ecquid non christianae repugnat libertati? Caecior talpa fuerit qui non viderit ibi esse tyrannidem ubi princeps possit subditis tanquam servis imperare. Unde, eiusmodi regni eiusmodique imperii cupiditatem Servator noster Christus Iesus de discipulorum cordibus excutere volens, *Principes,* inquit, *gentium dominantur eorum: et qui maiores sunt, potestatem exercent in eos. Non ita erit inter vos; sed quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister: et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus.* [1]

Dicitote praeterea, inquiunt, Romani Principatus defensores: Iustumne censeatis, [2] ut maiorem principe, is qui eius vicariam personam agit, habeat potestatem? *Non est,* Dominus inquit, *servus maior domino suo.* [3] Si ergo Christus Max. terrenum omne imperium sprevit, [4] neglexit, reiecit, sibique humilem ac pauperem delegit vitam, qui congruit ut Romanus Pontifex, qui se eius in terris Vicarium gerit, principem terrenum, Regem, Imperatorem agat?

Nam neque Petrus ipse praeceptoris sui egregius imitator, ullum terrenum habuisse legitur principatum; sed ovium Christi saluti studuit, voluitque christianum populum ab omni servitutis iugo liberum [5] esse.

2. Ceterum, universa haec, ex quibus lutherani adversus Romanum Pontificem calumniae ansam capiunt, parvo negotio refellemus, si prius varios esse imperandi modos explicaverimus. — Sunt sane quidam [6] ut

1) Matth. XX. 25-27. — 2) *Paris.* censebitis. — 3) Ioan. XIII, 16. — 4) *Venet.* spernit. — 5) *Paris.* liberatum — 6) *Paris.* quidem.

Aristoteli, octavo ad Nicomachum libro [1] placet, qui omne suum imperium non in subditorum utilitatem, sed in suum tantummodo referant commodum. — Sunt et alii qui ad id potissimum in sua praefectura prospectent, [2] ut populorum saluti, quieti, tranquillitati consulant. — Qui omnia in sua commoda referunt, non veri principes, sed tyranni, sed latrones, sed carnifices sunt; estque eorum imperium libertati omni ex parte repugnans. At qui sua potestate ad populorum utilitatem pacemque utuntur, ii christiani principes sunt, verique ovium Christi et pastores et custodes; nullumque eorum principatus evangelicae libertati praeiudicium affert. [3] Nihil enim cuique potest liberius evenire, quam ut saluti tranquillitatique suae omnibus in rebus consulatur.

Quum igitur ad christianorum commodum terrenum Romani Pontificis imperium omnino prospiciat, LIBERTATIS potius dicendum est [4] IMPERIUM quam servitutis. [5] Estque Romanus Pontifex, cui terrena haec potestas est a Christo Max. impertita, [6] christiani populi ductor, pastor, conservator, merito nuncupandus.

---

1) Aristot. Ethic. Nicomach. lib. VIII, c. 10 (al. 12). « Administrandae reipublicae tria sunt genera, totidemque ab illis declinationes, et veluti vitia. Sunt autem reipublicae administrandae formae: regnum, optimatum principatus, et potestas ex censu..... Harum autem formarum omnium regnum est optima..... Declinatio autem a regno tyrannis est. In utraque enim penes unum summa rerum est potestas. Sed plurimum tamen inter se differunt. Tyrannus enim suam, rex eorum quibus imperat utilitatem spectat. Etenim rex non est, cui sua non sunt satis, quique non omnium bonorum copia antecellit. At qui talis est, nihil praeterea desiderat: ideoque non sua, sed eorum quibus praeest commoda sibi proponet..... Regno adversatur tyrannis: nam quod sibi expedit sequitur. » (Ex vers. e lit. Firm. Didot.). — 2) *Paris.* prospectant. — 3) *Paris.* adfert. — 4) *Paris.* esse. — 5) Concorditer ad ea quae de germana libertatis ratione ex mente veterum traditum exstat, intellige quam sapienter civilis Romani Pontificis principatus libertatis imperium definiatur; quum huiusmodi principatus in ipsa Pont Max. persona coniungatur, vicario fungente munere Christi qui solus generi humano libertatis auctor et consummator est: — Christi regnum, libertatis imperium: — Consequenterque nota, quam insipienter a rerum novarum auctoribus Italiae populoque Romano restitutam esse libertatem, ob civile Romanorum Pontificum ereptum imperium, conclamatum sit! — 6) Intellige, non ab ipso Christo impertita directe et actu in persona Petri et successorum, sicut spiritualis potestas, sed indirecte et virtualiter; quum a Christo constitutus sit caput Ecclesiae societatis perfectae et, ratione finis, absolute independentis a quavis humana potestate; ideoque ius habens ad omnia ea media

3. Quod si a lutheranis obiiciatur, evenisse nonnumquam, ut terrenum hunc principatum Romanus Pontifex in suum tantummodo atque suorum commodum retulerit, ipsamque christianam rempublicam non modo labefactaverit, verum etiam prope prostraverit; considerent, nihil esse de veri liberique imperii ratione detrahendum, si unus, et item alter, suo abutatur imperio. Est enim hac in re non principis usus, sed principatus natura consideranda. Nam et eleemosynam natura quidem bonam esse diffitebitur nemo, sunt tamen qui eam male agant, ad inanemque trahant gloriam. An igitur, aut tollenda, aut vituperanda est, propterea quod aliquorum abusu depravetur? — Ita terrenus Ecclesiae principatus, sua certe ratione bonus est, omnique ex parte landandus; quippe qui ad christiani populi commodum utilitatemque sit institutus; fuereque quamplurimi Romani Pontifices qui tali imperio non modo iuste civiliterque, verum etiam sanctissime usi sunt; et sub hanc nostram aetatem Beatissimus Clemens VII, [1] Iulius Medices antea vocatus, mo-

---

explicanda et possidenda quae pro temporum et eventuum conditionibus, ut inferius habet Ferrariensis, aptius conducunt ad illam independentiam et libertatem tutandam quam ab ipso capite mutuetur Ecclesia necesse est. Spectatis autem civilis consortii rerumque publicarum conditionibus factum est, ut non alia fingi hypothesis independentiae vere et proprie dictae possit, quae non sit in regia absolutaque potestate constabilita; ita ut Romanus Pontifex munus altissimum universalis Ecclesiae Pastoris et Doctoris exercens, nullimode dici queat in aliena dominatione constitutus. Sic igitur, terrena haec potestas est factum humanum et historicum, connexum et radicem habens in iure et facto divinae institutionis; ideoque in sui actuatione et explicatione substat potissime singulari Christi capitis providentiae qua invisibiliter Ecclesiam suam regit et gubernat. « Neque profecto (*ita* Leo XIII *felic. regn. in Enc.* « Immortale Dei » *1 Nov. 1885)* sine singulari providentis Dei consilio factum esse censendum est, ut haec ipsa potestas (spiritualis) principatu civili velut optima libertatis suae tutela muniretur. » — Hinc, « facile intelligitur, quemadmodum eiusmodi Romanae Ecclesiae Principatus, licet suapte natura temporalem rem sapiat, spiritualem tamen induat indolem, vi sacrae, quam habet, destinationis, et arctissimi illius vinculi quo cum maximis Rei Christianae rationibus coniungitur. » Pius IX, *Br.* « Cum catholica » *26 Mart. 1860.* — 1) *Paris. legit.* Iulius tertius Pontifex Maximus. — Sed male, quia in locum Clementis qui Pontificatum Maximum gerebat quando Ferrariensis scripsit, et prima editio an. 1525 prodiit, nomen suffecit Iulii III, qui regnabat an. 1552, quum haec apologia denuo ederetur. Quae immutatio, forte in obsequium regnantis Pontificis facta, est tamen reiicenda et reprehensione digna, quia contra historicam veritatem et scripturae authentiam.

destissime sapientissimeque hunc gerit principatum. Quare terreni huiusce imperii naturae rationique haudquaquam detrahendum censeo, quod Pontifices aliqui in populorum caedes, in augendasque suorum opes ac dignitates, omnino converterint.

4. Quid praeterea mirum, si Pontifex noster Maximus, habeat terrenum cum spirituali potestate coniunctum imperium? Nonne et Melchisedech Rex fuit Salem pariter et Sacerdos? [1] Moyses quoque et terreni et spiritualis principatus aliqua ex parte exercuit potestatem. Nonne, ut Iosue XXI capite [2] scribitur, quadraginta et octo civitates sunt Levitis ac Sacerdotibus impertitae?

In utramque certe [3] aurem dormiunt lutherani dum terrenum omne imperium esse dominorum in servos potestatem arbitrantur. Hoc enim non solum philosophorum auctoritate, verum et longa humanarum rerum experientia damnatur. [4] Quis enim est qui nesciat, eum qui servituti sit addictus timore potius quam amore in officio contineri: filium vero, suavi quadam parentum benevolentia ad eorum obedientiam attrahi, quadamque ingenii dexteritate regi ac gubernari? Romani ergo Pontificis in christianos imperium non illius principatus rationem habet, quo [5] servi a dominis in sua coguntur obsequia: sed illius quo filius a patre dulci quadam benevolentia in liberali vita, in praetextatisque moribus continetur. Quare terrenum hoc Romanae Ecclesiae imperium non domini ad servum, sed patris ad filium dicendus est Principatus. Unde et ille antiquus Ecclesiae usus quo se Romanus Pontifex Servum Servorum Dei in suis diplomatibus scribit, optime huic nostrae sententiae quadrat. Ut enim eum liberum hominem esse dicunt, qui pro sui [6] commodo agit ac operatur, ita eum servum appellant qui ad alterius tantummodo utilitatem commodumque laborat. Quod quum pro communi christianorum bono Romanus laboret Episcopus, ipsorum potius dicendus servus quam dominus.

5. Ceterum, hunc a suis discipulis principatum arcere haudquaquam voluit Christus, qui inquam, cum summa imperii potestate principis servitutem coniunctam habet. Sed illum dumtaxat qui in subditos, tanquam in servos, ambitiose, superbe, avare, solet exerceri. Nam et ipse Servator noster Christus Jesus, et Dominum pariter et servum se esse declaravit,

1) Genes. XIV, 18; Hebr. VII, 1. — 2) v. 8 et seqq. — 3) *Paris. omisit* certe. — 4) *Paris.* dominatur. — 5) *Paris.* quae — 6) *Paris.* suo.

quando, ut in Joannis Evangelio [1] legitur, posteaquam discipulorum pedes lavit, quod sane servorum opus est, *Vos,* inquit, *vocatis me Magister, et Domine: et bene dicitis: sum etenim:* Noluit ergo ut eum discipuli principatum ambirent, quod tyrannorum est imperium; illam tamen dominationem quae est cum principis servitute coniuncta, non inhibuit. Non est autem timendum, ne si Romanus Pontifex terreno imperio potiatur, Servatorem ipsum nostrum aut dignitate superet, aut potestate. Erat enim et ipse [2] caelestis terrenique imperii [3] moderator, Rex regum, et Dominus dominantium. [4] Sed ut ad Philippenses [5] Apostolus scribit, *semetipsum exinanivit formam servi accipiens, et habitu inventus ut homo.* Regem namque se esse ostendit, quum super asinam in urbem invectus, voluit, iuxta Zachariae [6] praedictionem, Rex consalutari. At quanquam Princeps, Rex, Imperator, suapte natura erat, terreno tamen principatu, dum mortalem hanc vitam nostram vixit, uti non voluit: [7] imo pauperem et miseriarum plenam, quo spirituali hominum saluti, pro qua humanam induerat carnem, suam omnem liberius navare operam posset.

6. Idem et Apostoli, quorum studio, diligentia, industria, gratia, christiana respublica coaluit, auctaque est, observarunt; ne scilicet temporalium rerum curis ac molestiis occupati, a suo [8] instituto absterrerentur. At posteaquam catholicae fidei fama splendorque per universum terrarum orbem eluxit, christianaque respublica, divina providentia, sanctorumque Patrum laboribus, sudore, sanguine prope in immensum crevit, ab illo primo paupertatis usu discessum est, cepitque Romana Ecclesia habere opes, terrenique imperii exercere principatum, ut maiestate sua et auctoritate, quae sine divitiis sineque imperio teneri conservarique honeste non poterat, tantam christiani populi molem posset sustinere. — Non est igitur terreno Romani Pontificis detrahendum imperio propterea quod Christus, quod Apostoli, quod primitivae Ecclesiae Pontifices pauperem vitam egerint, nulliusque terreni principatus gloria fuerint ornati; diversa enim temporum, eventuum, negotiorum conditio, alios mores, aliam vitae rationem, alium rerum usum postulat.

1) XIII, 13. — 2) *Paris. omisit* et ipse — 3) *Paris. omisit* imperii. — 4) Apoc. XIX, 16 — 5) II, 7. — 6) IX, 9. — 7) *Paris.* noluit. — 8) *Paris.* studio institutoque.

CAPUT XI.

QUOD ALIQUA PECUNIARUM COLLECTIO EVANGELICAM LIBERTATEM NON MINUIT.

1. At concedamus, inquiunt lutherani, terrenum aliquem Romano Pontifici principatum; qui est qui tantam vectigalium, decimarum, collectarum importunam exactionem. quantam saepenumero fieri videmus, non improbarit? Adde, quod omnes Romanae urbis prefecturae, quae innumerae ferme sunt, grandi emuntur pecunia; ecclesiarum quoque iura ac dignitates assequi nemo potest [1] nisi pecunia diplomata redimantur; ut illud Iugurthae dictum clamare liceat: « O urbem venalem et cito [2] perituram si emptorem invenerit. » [3]

Nunquid non est haec pecuniarum molesta collectio, [4] in evangelicae libertatis dispendium, iacturam, perniciem? Nam, quum Simonem apud Matthaeum cap. XVII [5] Christus interrogasset: *Reges terrrae a quibus accipiunt tributum vel censum? a filiis suis, an ab alienis?* Respondissetque Petrus: *Ab alienis:* subintulit: *Ergo liberi sunt filii.* — Alibi etiam dicitur: [6] *Gratis accepistis, gratis date:* Si ergo filii ab omni tributo, Servatoris nostri sententia, liberi sunt; si gratis accepta gratis sunt impendenda; qua ratione christianorum, qui filii Dei sunt, libertati consentaneum est, ut ab eis solvantur tributa, solvantur decimae, solvantur sacerdotia, solvantur praefecturae? Non est haec libertas, sed turpis, sed infamis, sed dedecorosa servitus.

Haec et iis similia magni adversus Romanam Ecclesiam ponderis esse putant lutherani; sed ea nos parvi esse momenti, esseque fabellas, nenias ac perniciosa malevolorum inventa evidenti ratione monstrabimus.

2. Ut autem a vectigalibus ordiamur: Quis est qui ignoret regibus principibusque vectigalia tributaque deberi, ut communi populorum paci, tranquillitati, saluti consulatur? Quo enim modo ab hostibus, a latronibus, a perditis civibus tuta reddi respublica posset, [7] nisi aliqua principi suppe-

1) *Paris.* poterit. — 2) *Al.* mature. — 3) Sall. Iug. § 39. — 4) *Venet.* coactio. — 5) v. 24-25. — 6) Matth. X, 8. — 7) *Paris.* posset respublica.

ditaretur impensa, qua militum, iudicum, ceterorumque praefectorum ordines, quibus gubernatur, ali sustentarique possint? Ipsa [1] rerum omnium magistra experientia docet, pecuniam, non modo belli, verum etiam pacis, omniumque earum rerum quibus urbes ac regna conservantur, nervum esse. Quod si ad commune [2] urbium commodum eiusmodi vectigalia conquiruntur, [3] quid caussae est, cur non iuste sancteque a populis exquirantur? Accedit, quod e [4] ipsis principibus, pro conservanda urbium pace, tanquam eorum stipendia, tributa solvuntur. *Laborantem* enim *agricolam*, inquit Paulus, [5] *oportet primum de fructibus percipere.* [6] Et ad Corinthios priori epistola cap. IX. [7] ait: *Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam, et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Alibi etiam dicit: *Qui altari servit, de altari vivere debet.* [8] Dominus quoque noster operarium dignum mercede sua [9] putat. At istud prudenter accipiamus oportet. Si videlicet, populorum urbiumque saluti operam incumbant, si moderata sint tributa, si sint aequa iustitiae ratione distributa. [10] Nam si immoderata sint, si ad populorum utilitatem non referantur, si aequa iustitiae distributione careant; non modo non debentur principi, sed est tyrannidis arguendus, si vi extorqueat, estque ipsis civibus pro iniqua hac expilatione obaeratus. Unde et a Domino eiusmodi principes Ezech., cap. XXXIV, [11] hisce verbis reprehenduntur: *Lac comedebatis, et lanis operiebamini, et quod crassum erat occidebatis: gregem autem meum non pascebatis.* — Cum ergo terrenum summo Pontifici concesserimus imperium, vectigalium quoque iura illi condonemus necesse est.

3. In ea autem argumentatione qua christianos ab omni tributorum solutione liberos esse volunt, eo quod Dei filii sint, vehementer falluntur lutherani. Non enim de omnibus christianis illud Servatoris dictum est intelligendum, sed de ipso Christo Iesu, deque discipulis eius, quibus res angusta domi erat. Quare eos solos christianos a solvendis vectigalibus absolutos esse censebimus, qui pauperem Christi Apostolorumque vitam imitantur, atque rerum omnium dominio se fecerunt expertes. Aequissimum namque est, ut qui divinis tantummodo rebus se se pro communi

1) *Paris. add.* enim. — 2) *Paris.* communem. — 3) *Paris.* conquirantur. — 4) *Paris.* etiam. — 5) *Paris.* divus Paulus. — 6) II. Tim. II, 6. — 7) v. 7. — 8) I. Cor. IX, 13. *In Vulgata tamen legitur:* « Qui altari deserviunt, cum altari participant. » — 9) Luc. X, 7 —. 10) *Paris.* distributa ratione. — 11) v. 3.

populorum salute dediderunt, nullo aut vectigalium aut tributorum premantur onere.

4. Venio ad decimas, quarum etiam occasione plerique adversus Romanam obstrepunt Ecclesiam. Quid? Nonne qui christianam rempublicam administrat, salutisque [1] animarum primariam curam gerit, si eius defendendae ab hostibus necessitas immineat [2], potest ecclesiasticorum bonorum non modo decimam, sed etiam et quintam, et quartam, et tertiam partem ad bellicos usus postulare, quibus et arcere hostem queat, et pacem ac tranquillitatem in republica conservare? Desipit qui hoc non cernit. Quis enim usqueadeo excors oscitansque, ut nesciat partem pro totius conservatione, in discrimen esse ponendam? [3] Nam, et ictui in caput proruenti, brachium, natura suggerente, obiicimus, ne ex eiusmodi percussione [4] emoriamur. Si ergo decimas pro christiana republica conservanda Romani Pontifices quandoque exigunt, non est hoc illis crimini dandum; sed laudandi sunt, sed extollendi [5], sed gloria illustrandi sunt, quod christiani populi saluti, suo studio ac diligentia non desint. [6] Itidem et pro aliis Ecclesiae commodis fieri posse credendum est, quando profecto christianorum salus ex Romanae Ecclesiae salute, haud secus ac corporis integritas ex capitis integritate, dependeat. Quemadmodum enim Numerorum XVIII cap., [7] iubentur Levitae

---

1) *Paris.* salutique. — 2) *Paris.* immineat necessitas. — 3) *Paris.* ponendam esse. — 4) *Paris.* permissione. — 5) *Venet. add.* sunt. — 6) *Paris.* desinit. — 7) *In editione tum Veneta tum Parisiensi legitur:* Levitici XVIII cap., *sed gravis profecto error irrepsit, et est omnino legendum:* Numerorum XVIII cap. *Nam ibi,* v. 25, 26, 28 *ita habetur:* « Locutusque est Dominus ad Moysen, dicens: Praecipe Levitis, atque denuntia: Cum acceperitis a filiis Israel decimas, quas dedi vobis, primitias earum offerte Domino, id est, decimam partem decimae..... Et universis quorum accipitis primitias, offerte Domino, et date Aaron sacerdoti. » — *Quibus addi potest* II, Esdrae, X cap., v. 37-38, *ubi narratur populum, Nehemiam et Esdram renovato foedere cum Domino, ordinem religiosum restituisse, spondentes se omnia Dei praecepta (quoad oblationes et decimas speciatim expressa) observaturos. Verba sunt:* « Ipsi Levitae decimas accipient ex omnibus civitatibus operum nostrorum.,... et Levitae offerent decimam partem decimae suae in domo Dei nostri, ad gazophylacium in domum thesauri. » — *In Levitico autem de Levitarum decimis speciatim non fit mentio, sed tantum de decimis in communi* (Cap. XXVII, v. 30-32.)*; eominus vero in cit. cap.* XVIII, *ubi nulla sive de populi, sive de Levitarum decimis mentio fit, sed agitur de illicito coniugio.*

summo Sacerdoti decimas dare; ita naturae legi consentaneum est, ut summo nostro Pontifici, qui communem omnium nostrum curam gerit, a clericis, quum sese aliqua obtulerit necessitas, exhibeantur.

5. Quod deinde in Romanae Ecclesiae contumeliam affertur, omnes curiae praefecturas grandi oportere pecunia comparari; parvi existimamus. Concesserim quidem [1] ego, melius fortasse utiliusve fore, si libere condonarentur; est tamen et in hac praefecturarum venditione quo rem Romanam tutari optime valeamus. Nam quum maximi lucri sint, haud mirum si in Ecclesiae subsidium, quae huiusmodi pinguia amplaque lucra constituit, Romanus Pontifex quippiam ab iis qui praefecturas exposcunt, accipiat.

Sed obiicent forsitan lutherani, hanc praefecturarum venditionem in magnam christiani populi iacturam cedere: propterea quod, qui aliquam sibi praefecturam pecunia conquisierit, suam venditare operam studeat, [2] quo profusam in ea assequenda pecuniam recuperare queat. Quo sane fit, ut ab iis qui eius operae indigent, emungat sanguinem. — Verum enim vero, qui hunc in modum blaterant, nesciunt esse a Romana sede, cuius [3] praefecturae, certam exigendi normam constitutam, et eam quidem moderatam, quam impune praeterire non liceat. Sperandum quoque est, Clementem VII [4] Pontificem Max., ut omnibus in rebus modestissimus est, ita usque adeo universa Urbis negotia moderaturum, ut futurus deinceps nemo sit, nisi plane improbus, [5] qui Romanam curiam de avaritia, deque immoderato lucro taxare queat. Nam tale de se probitatis, modestiae, integritatis, primum adhuc Pontificatus sui annum agens, indicium dedit, ut maxima nobis eius beneficio eventura commoda possimus polliceri.

6. Romanae praeterea Ecclesiae haec inuritur nota, quod sacerdotia diplomataque nonnisi pecunia redimantur.

Sed, dicant mihi lutherani: Nonne omnium Ecclesiae opum atque divitiarum Romanus Pontifex distributor est? [6] Suique pontificatus iure, cuncta catholicae Ecclesiae ecclesiastica bona pro locorum personarumque qualitate potest dispensare? Quid ergo mirum si pro communi Ecclesiae utilitate, proque suorum familiarium sustentatione ab iis qui-

1) *Paris.* equidem. — 2) *Paris.* studeat operam. — 3) *Paris.* nimis — 4) *Paris. anachrona immutatione, ut praec. cap. X, n. 3, male posuit:* Iulium Pont. Max. *vide ibi notata.* — 5) *Venet. deest* nisi planë improbus. — 6) *Venet.* est distributor.

bus ecclesiarum et curam et proventus [1] impertit, aliquam annuorum proventuum partem expetat? Qui enim posset Romanae sedis auctoritas cum dignitate servari, nisi ex eiusmodi rebus sibi, unde pontificium suum ordinem tueretur, conquireret? Si a Romano Pontifice pecuniarum subsidia detrahas, [2] et ecclesiasticam omnem dignitatem calcari pedibus videbis, et nullam Christi vicarii a terrenis principibus rationem haberi. Ex multis enim historiis, quas, ne meo longior instituto sim, praetereo, aperte constat, quum Romanus angusto se loco contineret Principatus, quamplures Romanam Ecclesiam calamitates ac molestias fuisse perpessam, et ita perpessam, ut miraculo sit ascribendum, quod ad hanc quam modo cernimus provecta sit maiestatem.

7. Nihil autem illud Servatoris dictum: [3] *Gratis accepistis, gratis date:* nostrae sententiae officit. Sensus enim est: neque Spiritus Sancti gratiam neque spiritualium rerum quampiam ullo vendendam pretio esse; sed quemadmodum illam gratis accepimus, ita debere nos liberaliter elargiri.

Quod postremo inclamare videntur lutherani: Romae omnia venalia esse: [4] apertum sane mendacium est; hacque ratione ab ipsis effinctum, [5] ut Romanae sedis dignitatem maiestatemque commaculent. Nam, si eius dignitas meneat atque maiestas (manebit autem maximo fortasse eorum damno ac detrimento) nullum se assequi posse in christianos imperium, id quod quammaxime cupiunt, certo certius norunt. Non deest Romanae Ecclesiae iustitia, non deest clementia, non deest [6] munificentia. Quod si Pontificum aliqui, avaritiae sorde sunt [7] notati, omnis ea labes e Clementis VII [8] aedibus est explosa. Non enim convehendis in urbem [9] pecuniis studet, sed morum reformationi, sed paci, sed tranquillitati.

1) *Paris.* proventum. — 2) *Paris.* detrahas subsidia. — 3) *Paris.* Salvatoris illud dictum. — 4) *Paris.* omnia esse venalia. — 5) *Paris.* effunctum. — 6) *Paris. omisit* deest. — 7) *Paris.* sunt sorde. — 8) *Paris.* a Iulii tertii *immutatio ut supra, n. 5.* — 9) *Paris.* in urbem convehendis.

CAPUT XII.

QUOD IEIUNIORUM INSTITUTIO EVANGELICAM LIBERTATEM NON AUFERT.

1. Est et aliud Ecclesiae institutum quod, plerique gulae ventrique dediti, ab evangelica desciscere censent libertate; ieiunii videlicet et abstinentiae praeceptio.

Quo enim pacto, inquiunt, eum hominem liberum esse dicemus, qui ne comedendi quidem, cum libuerit, habeat facultatem? Imo, maiorum legibus, ad certa ieiunia, ad certamque, statis diebus, abstinentiae normam sit obstrictus?

2. Sed si mente retineant, eam, ut superius explicavimus, christianam libertatem esse, [1] quae nos a peccati servitute [2] divellit, iuxta illud Apostoli ad Galatas: [3] *Vos enim in libertatem vocati estis fratres: tantum ne libertatem in occasionem detis carnis;* manifesto deprehendent quae ad tollendam eradicandamque peccati servitutem iuvant [4], ea christianae non officere libertati; sed magis amplo illi favore esse ac ornamento. [5] — At quis est qui nesciat, temporariam earum rerum quae libidinem fovent intermissionem, quam maxime [6] ad virtutem, ad animique libertatem aptam esse et utilem? Quis autem, nisi insaniat, carnis cupiditates cibo potuque foveri negaverit? « Sine Cerere, enim, et Baccho (inquit comicus) [7] friget Venus. » Non igitur ieiunium quo ciborum nonnumquam usu interdicimus, adversus evangelicam libertatem pugnat.

3. Accedit quod, et ad aliud negotium, quo maxime ad virtutem sustollimur, nobis est adiumento ieiunium; ad divinorum inquam perceptionem. Daniel enim suae prophetiae cap. X, [8] a Deo se, post trium hebdomadarum ieiunium, revelationem accepisse scribit. — Apud Persas Magi illi, omnium hominum ad studia diligentissimi, animum ad res

1) *Paris.* esse libertatem. — 2) *Paris.* servitute peccati. — 3) V,v. 13. — 4) *Paris.* vivant. — 5) *Paris.* sed magis illi Apostolo esse favori ac ornamento. — 6) *Paris.* qui maxime. — 7) Cf. Terent. Eun., act. IV, scen. 5, vers. 6; *Venet. autem non habet* inquit comicus. — 8) v. 2-3 seqq.

coelestes vestigandas evecturi, nullo cibi genere, excepta farina et olere, alebantur. — Gymnosophistae, omnium scientiarum [1] experientissimi, carnibus abstinebant. — Adde et aliam, ad confirmandam utilitatem ieiunii, rationem. Posteaquam divinam, nostro malo genio, violavimus legem. ad impetrandam veniam validissimum remedium est ieiunium. Ioelis enim, cap. II, [2] dicit Dominus: *Convertimini ad me in toto corde vestro in ieiunio, et in fletu, et in planctu.* Ninivitae quoque, ut in [3] prophetae Ionae libro [4] narratur, divinam a se, ieiunio, averterunt iram. Audi praeterea Augustinum omnem ieiunii fructum in quodam sermone [5] complectentem: « Ieiunium, inquit, purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores exstinguit, castitatis vero lumen accendit. » Canit quoque in Praefatione [6] Ecclesia: « Qui corporali ieiunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. » Si ergo Romani Pontificis legibus, antiquaque Ecclesiae observatione ieiunatur, certis item diebus abstinetur a carnibus, nihil contra christianam agitur libertatem; imo, pro ea conservanda adhibentur antidota.

4. Quid, evangelicae ne [7] obstare libertati dices quod Christus, quod Apostoli, quod sanctissimi patres summo studio observarunt? — *Quadraginta diebus et quadraginta noctibus* Christum *ieiunasse* Evangelium tradit. [8] — Apostolus secunda ad Corinthios epistola, cap. XI, [9] plurima se *in ieiuniis multis* passum fuisse gloriatur. — Priori quoque ad eosdem epistola, cap. IX, [10] ait: *castigo corpus meum, et in servitutem redigo; ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* — Nos etiam in eadem secunda [11] ad Corinthios epistola, cap. VI, [12] hisce verbis ad ieiunium hortatur: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia..... in laboribus, in vigiliis, in ieiuniis.*

---

1) *Venet.* sententiarum. — 2) v. 12. — 3) *Venet. deest* in. — 4) III, 5. — 5) Sermo LXXIII in append. edit. Migne, alias, de Tempore, CCXXX, *sed dubitatur num revera sit Augustini; textus autem sub.* n. 1, *ita legitur:* « Ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit. Ieiunium cor facit contribulatum et humiliatum, quod Deus non spernit. Ieiunium concupiscentiae nebulas dispergit, libidinum ardores exstinguit, castitatis verum lumen accendit. » *Haec auctoritas affertur etiam a S. Thoma* 2-2, q. 147, a. 1, c. — 6) Praef. in Quadrag. — 7) *Venet. deest* ne. — 8) Matth. IV, 2. — 9) v. 27. — 10) v. 27. — 11) *Paris. omisit* secunda. — 12) v. 4-5.

— De ceteris Apostolis Actuum XIII cap. [1] dicitur: *Ministrantibus illis Domino et ieiunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus* etc. Cap. vero XIV, [2] sic habetur: *Cum constituissent illis per singulas ecclesias Presbyteros, et orassent cum ieiunationibus, commendaverunt eos Domino.* — De antiquis patribus, de eremitis, de monachis, quod frequenter ieiunaverint, ita manifestum est, ut mea narratione non ageat. [3]

5. Dicent fortasse lutherani: Abstinentiam a carnibus temporariam, spontaneaque ieiunia non damnamus; sed eam damnamus legem, quae nobis ieiunandi necessitatem indicit. [4] Nisi enim pro Romanorum Pontificum sanctionibus ieiunaverimus, aeternae damnationis reos nos esse volunt. At non est hoc Christi Evangelio, non Apostolicae doctrinae, non christianae libertati accomodatum, — Nam, Lucae V, [5] ipse legislator noster Christus Iesus: *Non possunt,* inquit, *filii sponsi ieiunare, quandiu cum illis est sponsus.* [6] Qui autem, exceptis christianis, filii sponsi sunt appellandi? [7] Quandiu quoque cum illis est sponsus? Nonne continue, nonne usque ad consummationem saeculi? — Matthaei etiam cap. XV [8] dicitur: *Non quod intrat in os coinquinat hominem:* unde cum Dominus discipulos ad praedicandum mittit, *manducate,* ait, *quae apponuntur vobis.* [9] — Paulus item [10] in eandem sententiam, ad Romanos epistola cap. XIV, [11] inquit: *Non est regnum Dei esca et potus,* quod sane interpretatur glossa: n e q u e i n a b s t i n e n d o, n e q u e i n m a n d u c a n d o i u s t i t i a m e s s e. Prima etiam ad Timotheum epistola, cap. IV. [12] *Omnis,* inquit, *creatura Dei bona est: et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

6. Sed quanquam eiusmodi dicta omnem videntur abstinentiae ieiuniorumque legem evertere, non evertunt tamen si exponantur recte, [13] introrsumque inspiciantur. Arenosum enim in primis et instabile iaciunt fundamentum, ideoque haud mirum si rimarum plena eorum sunt aedificia, [14] atque omni ex parte minantur ruinam. Nullam enim nobis abstinentiae necessitatem nisi ab humana lege impositam esse contendunt; id quod sane et falsum est, et extra omnem rationem.

---

1) v. 2. — 2) v. 22. — 3) *Paris.* non ageat narratione. — 4) *Paris.* inducit. — 5) v. 34. — 6) *In Vulgata legitur:* « Numquid potestis filios sponsi, dum cum illis est sponsus, facere ieiunare? » — 7) *Paris.* appellandi sunt. — 8) v. 11. — 9) Luc. X, 8. — 10) *Paris.* divus item Paulus. — 11) v. 17, *in edd. Venet. et Paris. erratum legitur* priori ad Corinth. epistola. — 12) v. 4. — 13) *Paris.* si recte exponantur. — 14) *Paris.* ruinarum eorum plena sunt aedificia.

Quaesierim equidem: Nunquid non hominum multitudo, aliquo ad coercendas animi aegritudines remedio eget? [1] Hoc si negetur, Pauli [2] continuo ad Galatas V, [3] praesto est sententia: *Caro,* enim inquit, *concupiscit adversus spiritum: spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur: ut non quaecunque vultis, illa faciatis.* Si ergo aliqua contra carnis desideria, ne spiritus integritatem obruat, indigemus medicina, naturalis certe rationis lege, tanta nobis diligenda abstinentia est, quanta ad carnis cupiditates restinguendas, [4] necessarium esse deprehendimus. Non itaque hominum tantummodo institutis, sed naturali etiam lege ad aliquem abstinentiae modum suademur. Nam, si abstinentiae ieiuniique natura communi quadam ratione pensetur, quatenus inquam, ciborum quaedam intermissio est qua coercetur caro, atque tanquam freno, ne contra spiritum rebellis sit et temeraria, cohibetur; non est arbitraria omnino, sed naturae lege ad ieiunandum obstringimur. At si ieiuniorum tempora certusque ac definitus continentiae modus consideretur, non naturae lege, sed maiorum sanctionibus, longaque Ecclesiae consuetudine est receptum. [5] Ut enim saecularium principum legibus naturalis iuris praecepta in temporalibus rebus ad quendam observationis modum, pro temporum hominumque conditione collimitantur, ita spiritualis principis interest, ea iuris naturalis praecepta moderari, quae fidelium commodis in spiritualibus rebus inserviunt. Quo sane fit, ut sicuti aliis christianorum moribus, ita ieiunio abstinentiaeque, modum aliquem pro fidelium salute constituat.

7. Quod autem blaterant, non posse filios sponsi quandiu cum ipsis est sponsus ieiunare, nullum nostrae huic definitioni praeiudicium affert. Illud enim ad Christi tantummodo discipulos, non ad omnes christianos referendum esse, Chrysostomus putat. [6] Nam cum imbecillo adhuc animo essent, ac delicato in rebus spiritualibus stomacho, non erant, ipso sponso praesente, ieiuniorum austeritate absterrendi; sed dulci potius atque suavi quadam benevolentia confirmandi. Hieronymus vero, [7] de veterum observantiarum ieiunio interpretatur. Non enim qui nova Spiritus Sancti gratia illustrandi erant, veteribus ieiuniorum observationibus debebant alligari. At Augustino duplex esse ieiuniorum genus

1) *Paris.* eget remedio. — 2) *Paris.* divi Pauli. — 3) v. 17. — 4) *Paris.* restringendas. — 5) *Paris.* receptum est. — 6) Cf. Chrysost. Hom. XXX, in Matth. n. 3, (edit. Migne) al. XXXI. — 7) *Paris.* D. vero Hier. — *non tamen est Hieronymi, sed* Bedae, Comm. in Luc., L. II, c. 5.

placet: [1] unum scilicet luctus, alterum exsultationis. — Primum, cum amara quadam criminum pensitatione, atque cum praesentis vitae amaritudine tolleratur. Alterum, cum spirituali quadam animi exsultatione coniungitur; dum videlicet, gustato spiritu, desipit omnis caro. Perfectis viris, iis scilicet, qui continua prope divinarum rerum contemplatione fruuntur, exsultationis ieiunium tribuit Augustinus; luctus vero amaritudinisque ieiunium non tribuit; propterea quod continua prope spirituali sponsi praesentia magnopere delectentur. Unde, ubi habetur in Evangelio Lucae: [2] *Non possunt filii sponsi ieiunare;* in Evangelio Matthaei [3] legitur: *Non possunt filii sponsi lugere.* At ceteris christianis qui ad tantum perfectionis fastigium provecti non sunt, luctus ieiunium aptum [4] admodum est et accomodatum: quippe quod et praeterita crimina diluendi, et cavendi futura, solicitam curam gerant. De perfectis ergo viris, de luctusque ieiunio, dictum illud Servatoris intelligit Augustinus. [5] Non itaque evangelicam dedecet libertatem quod aliquae [6] in observandis ieiuniis a maioribus condantur leges. Sed, cum hac ipsa libertate, diversa perfectorum atque imperfectorum virorum [7] de abstinentiae modo conditio manet; illi enim magna cum animi voluptate, [8] isti vero, cum amara suorum criminum conscientia, ieiuniorum leges observant.

8. Quod deinde affertur, eum cibum qui ingreditur in os hominis animum commaculare non posse, verissimum sane est, et alimenti naturae consentaneum. Qui enim cibus, ore captatus, in hominis animum

---

1) Aug. Qq. Evang. lib. II: Qq. in Evang. Luc., quaest. XVIII, v. 33-38 « Ieiunium aut in tribulatione est, aut in gaudio: in tribulatione ad propitiandum Deum pro peccatis; in gaudio vero, cum tanto minus delectant carnalia, quanto spiritualium maior sagina est. Cum ergo Dominus interrogatus, esset cur discipuli eius non ieiunarent, de utroque ieiunio respondit. Namque ad illud quod in tribulatione ieiunari solet, pertinet quod ait, sponsi filios tunc ieiunaturos, cum ab eis ablatus fuerit sponsus; tunc enim desolabuntur et in moerore ac luctu erunt, donec eis per Spiritum sanctum gaudia consolatoria retribuantur. Quo dono percepto, etiam ieiunii alterum genus, quod fiet per laetitiam, iam renovati in vitam spiritualem convenientissime celebrabunt. » (edit. Migne). — 2) V, 34, *vid. supr. notata, n. 5, not. 6.* — 3) IX, 15: *Ubi tamen in Vulgata habetur:* « Numquid possunt filii sponsi lugere, quamdiu cum illis est sponsus? » — 4) *Paris.* apertum. — 5) *Paris.* B. Aug. — 6) *Venet. add.* virorum; *et Paris.* quod aliquae de abstinentiae modo a maioribus leges condantur. — 7) *Venet. deest* virorum; *et Paris.* in observandis ieiuniis conditio manet. — 8) *Paris.* libertate et voluptate.

qui spiritualis naturae est, ageret? Sed hoc ieiunii iura non tollit. Etsi enim cibus suapte natura mentem hominis non coinquinat, si quispiam tamen in eius usu modum excesserit, legemque transgrediatur, iam [1] dehonestandi commaculandique hominem vim roburque capit. — Itidem, ad divi Pauli dictum respondetur, quod inquam, neque cibi neque potus abstinentia, si eorum natura spectetur, [2] quicquam ad regni coelestis assecutionem operatur; sed si ad cavenda crimina, ad constitutaeque legis observantiam comparetur, maxime nobis utilitati usuique accedit.

9. Adde, quod quanquam Christi discipuli qui ad christianam augendam rempublicam, ac confirmandam mittebantur, nullo ciborum genere interdicti erant, nullisque ieiuniorum legibus tenebantur, quippe quod sic eorum ad varias nationes profectio, eorumque labor continuus exposceret, verisimile tamen est, quod saepenumero ieiunarent, atque per eos ad posteros ieiuniorum observatio derivarit.

10. Creaturam, postremo, omnem bonam esse, nihilque debere reiici, quod cum gratiarum actione percipitur, eandem videtur interpretationem exigere. [3] Si enim ciborum natura spectetur, nulli sane reiicendi sunt cibi, quasi aliquam nobis culpae maculam possint inurere. Sed si aliquibus ciborum generibus rationabili ex causa interdicamur, aut sit aliquod abstinentiae tempus a maioribus praefinitum, reiicenda tunc illa ciborum genera sunt, estque legibus obtemperandum.

11. Ceterum, hanc nostram in ieiuniorum observatione evangelicae libertatis defensionem labefactare posse videtur, quod libertatis rationem in quadam agendi non agendique facultate constitutam esse, superius definivimus. [4] Si enim ita ieiuniorum legibus obstringimur, ut non ieiunare non valeamus impune, quomodo agendi non agendique in nobis sita est facultas? Haec igitur ieiuniorum institutio cum libertate non convenit.

Sed animadvertendum nobis est, eam quam superius assignavimus libertatis rationem, non cuiuscunque libertatis aequam definitionem esse; sed eius tantummodo quae cum naturalis impetus necessitate coniungi non potest, quae inquam completa omnique ex parte perfecta libertas est. Sic enim, quod nulla necessitate ducti agimus, libere profecto a nobis fieri dicitur, propterea quod illud ita exitu praestamus, ut nullo nostro periculo non praestare valeamus. At hic libertatis modus

1) *Paris.* causa. - *Paris.* spectetur natura. — 3) *Paris.* recipere. — 4) Cap. 1.

non omnibus in rebus convenit christiano. [1] Sunt enim pleraque in evangelica lege perscripta, quae impune praeterire non liceat, ut diligere proximum; ut mutuantem alteri nihil sperare [2] debere; ut non concupiscere mulierem; ceteraque id genus plurima. Sunt et pleraque Pontificum instituta, quae nos ad quarundam [3] rerum observationem urgeant, ut ne festis diebus rei divinae vacare; ut singulo anno peccata confiteri; ut sacram [4] Eucharistiam statuto tempore suscipere. — Sed praeter hanc quam diximus libertatem, alia quaedam libertatis species est, quae non omnem quidem necessitatis modum excludit, sed eum dumtaxat, qui violentia coactioneque perficitur: [5] quo sane libertatis modo, agere dicimur libere, quum quippiam nostra agimus [6] voluntate. Nam omnis voluntatis impetus, sive naturalis sit, sive adventitius, violentiam coactionemque excludit. Est enim violentum quod est a principio extrinseco, nil conferente vim passo; [7] idest passo nullam ad illud, sed magis ad contrarium [8] inclinationem habente. Haec est illa libertas quam sibi suis in rebus agendis veri vindicant christiani. Quanquam enim quamplura christianis legibus sub quadam [9] agendi necessitate sunt constituta, ea tamen, veri christiani non contra voluntatem atque [10] inviti servant; sed tanquam coelitus demissa, quodam voluntatis ardore colunt [11] ac venerantur. A christianorum enim legibus Spiritus Sancti gratia, quam primariam nostram legem esse diximus, non desciscit.

---

1) *Paris.* christiano convenit — 2) *Paris.* superare. — 3) *Paris.* quandam — 4) *Paris.* sanctam. — 5) *Paris.* rationeque perfruitur. — 6) *Paris.* agimur. — 7) Aristot., III Ethic., cap. 1. — 8) *Paris.* contrariam. — 9) *Paris.* quandam. — 10) *Paris.* neque. — 11) coeunt.

CAPUT XIII.

QUOD CAEREMONIAE QUAS ROMANA ECCLESIA OBSERVAT, EVANGELICAE LIBERTATI NON REPUGNANT.

1. Submurmurant rursus lutherani, multarum caeremoniarum observatione christianum populum opprimi, idque evangelicae libertati repugnare dicunt.

Neque enim rem divinam Servator noster Christus Iesus tot caeremoniis struendam esse censuit; sed simplici quadam eius absolutione [1] contentus fuit. Quare, ut sacrosanctum ipse Eucharistiae sacramentum coram discipulis suis, nullo superfluo aut verborum aut caeremoniarum apparatu perfecit atque constituit; ita et nos, inquiunt, ipsius simplicitate in eiusmodi sacramenti contrectatione contenti esse debemus. Baptismatis itidem [2] sacramentum absoluta quadam simplicique verborum textura voluit expediri; at nos, e contra, multis illum caeremoniis multoque rerum atque verborum apparatu obvoluimus: et ita obvolvimus omnia, ut in sacrorum etiam omnium usu, evangelica libertas sit imminuta. — Haec sunt sane quaedam adversum sanctam Ecclesiam Romanam [3] irritamenta, quae isti perversi dogmatis inventores postquam eos spiritualium rerum fastidium cepit, excitarunt.

2. Sed, non vident se in hac caeremoniarum calumnia non solum catholicae nostrae Ecclesiae sanctissimos mores; sed etiam omnium gentium, omniumque nationum longas observationes expungere atque damnare. Nulla enim gens est, quae non maximis quibus potest caeremoniis aliquam Deo culturam exhibeat. Quis enim usque adeo insaniat, ut Deo, si aliquem Deum esse putat cuius providentia gubernemur, exteriorem cultum exhibendum esse non censeat? Qui cultum hunc divinum nituntur evertere, ii non Romanae Ecclesiae modo, verum etiam universo terrarum orbi se opponunt. — At eiusmodi errori in quem et antiquorum haereticorum quidam inciderunt, Augustini verba

1) *Paris.* observatione. — 2) *Paris.* etiam. — 3) *Paris.* Romanam Ecclesiam

in libro ad inquisitiones Ianuarii [1] favere videntur. Queritur enim quod, quidam (ut eius utar verbis) « ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premant oneribus. » — Ceterum hoc sciendum nobis est, [2] quod quemadmodum divinae finis est legis, ut in veram Dei Opt. Max. notionem ac reverentiam provehamur, ita ecclesiastici principis in condendis legibus hoc esse debet institutum, ut Dei Maximi maiestas clementiaque hominum cordibus insideat, atque aliquem ei cultum impertiant, [3] qui internae illius venerationis iudicium praeseferat. At quo modo interioris cultus ac reverentiae testimonium afferre possumus, nisi illum exteriori aliquo prodamus apparatu? Haec itaque tot sacrarum [4] caeremoniarum quas Ecclesia servat, vera indubitataque ratio est: ut et debitus Deo cultus multis [5] ornetur modis, et hominis cogitatio ex hac rerum sensibilium specie atque imagine in maiorem Dei Opt. Max. venerationem amoremque assurgat. Nihil enim caeremoniarum Romana instituit Ecclesia, quod aliqua spirituali significatione munitum non sit.

3. Quod vero huiusmodi caeremoniae quibus nunc catholica decoratur Ecclesia, non sint a Servatore nostro Christo in suis legibus constitutae, in caussa est quoniam, ut superius ostendimus, ea tantummodo in nova lege, quam in primis Spiritus Sancti gratiam esse diximus, definienda erant, quae aut ad nanciscendam gratiam suppeditarent viam, aut gratiae usum rectum efficerent. Quare, quum sacramentorum perceptione gratiam assequamur, in caritatis vero operibus bonus sit gratiae usus constitutus; debuit quidem legislator noster Christus Iesus et sacramenta decernere, et de caritatis amore praecepta dare; de caeremoniis autem nulla sibi habenda mentio erat, quando neque ad nanciscendam gratiam, neque ad bonum eius usum necessariae sint. Quamobrem ita humano relinquendae arbitrio erant, ut qui futuri christianae Ecclesiae moderatores erant, ea quae ad divinum cultum attinent, pro fidelium devotione, proque temporum qualitate definirent. Quo effectum est, ut non uno eodemque tempore omnes Ecclesiae caeremoniae sint institutae;

1) L. II, cap. 19, n. 35; seu Epist. LV, edit. Migne, al. CXIX: « Ipsam religionem, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei esse liberam voluit, servilibus oneribus premunt. » — 2) *Paris.* nobis sciendum est. — 3) *Paris.* impartiant. — 4) *Paris.* sacrarum. — 5) *Paris.* nullis (?)

sed successione quadam pro Pontificum ac sanctorum Patrum voluntate coaluerint. Nunquam [1] enim satis pro suae maiestatis excellentia, [2] laudari colique Deus Max. potest. Accedit, quod plerosque ritus quamplu-resque caeremonias fuisse ab Apostolis et institutas et traditas, rationi admodum congruere videtur. A Dionysio namque Areopagita, Pauli [3] discipulo, multa quae in baptismatis sacramento servantur, multa quoque quibus sacerdotum ac ministrorum consecrationes ornantur, multa quae in aliis nostris sacris agenda sunt, commemorantur. [4] — Augustini autem [5] verba nostris ritibus ac caeremoniis contraria non sunt. Non enim eos reprehendit qui a Pontificibus, a [6] Conciliis, ab antiquae Ecclesiae consuetudine sunt introducti, [7] sed vanas quasdam et absque ratione caeremonias, quas sacrificulus quisque, pro suo arbitrio, ob indiscretam quandam devotionem volebat inducere, rationabiliter damnat.

CAPUT XIV.

QUOD CONTINENTIAE PRAECEPTUM SACRIS ADNEXUM ORDINIBUS EVANGELICAE LIBERTATI NON OBSTAT.

1. Gravissimo deinde pondere se immerito premi queruntur lutherani; illudque [8] omnibus quibus possunt modis, de suis conantur humeris decutere. Istud autem est castitatis praeceptum quod iis qui maioribus sacris initiantur, per Pontifices Max. est indictum, [9] ferre enim aequo animo nequeunt sacerdotes, aliosque maiores eorum ministros, omni Venere atque connubio interdictos esse.

Quae enim, inquiunt, [10] haec Evangelii libertas est, ut qui sacris initiari voluerint, perpetuae continentiae irretiantur vinculo? Nonne Apostolus ad Timotheum [11] scribens: *Episcopum unius uxoris virum* oportere esse definit? Ad Titum [12] quoque scribit, eum in presbyterum constituendum fore, qui *unius uxoris vir* sit. Si ergo Episcopum unius uxoris virum esse oportet, quo iure ad perpetuam damnandus est con-

1) *Paris.* Nunquid. — 2) *Venet.* Ecclesia. — 3) *Paris.* D. Pauli. — 4) Cf. de Eccles. Hierarch., *(Dionys. Areop. lib. supposit.)* cc. 2-7. — 5) *Paris.* Divi autem Augustini. — 6) *Paris.* ac. — 7) *Paris.* introducta. — 8) *Paris.* illumque. — 9) *Paris.* indictum est. — 10) *Paris.* inquit. — 11) I. Cap. III, v. 2. — 12) I, v. 6.

tinentiam? An usquam in Evangelii lege perscriptum invenimus, ut connubio quispiam interdicatur? Quae igitur servitus, quod onus, quae oppressio qua sacrorum ministros [1] Romani Pontifices, nulla Apostolicae legis habita ratione, pro suo opprimere nituntur arbitrio?

Hanc autem pontificiam legem usque adeo abominantur lutherani, ut eorum sacerdotes post emissum in eorum consecratione continentiae votum, in Venerem redeant, omnique [2] post terga pudore iactato, nova ineant connubia. Quod, ut suos male olentes sordes, aliquo quanquam rarae texturae velamento contegant, quicquid eos a libidine revocat, [3] impie tyranniceque Pontificiis [4] legibus cautum esse conclamant.

2. Sed, nisi corporis oblectamenta spiritualibus bonis anteponerent, tot saeculorum purissimàs integerrimasque observationes non respuerent. Oculis enim aegris odiosa lux est, quae puris est amabilis. At sordescant adhuc qui in sordibus sunt; nos quod sacrorum nostrorum ministros decet ac [5] ornat, recipimus, probamus, veneramur. Quid enim aequius quid decentius, quid sanctius, quam ut purissimum sanctissimumque [6] Eucharistiae sacramentum a mundis flaminibus, a mundisque omni ex parte ministris contrectetur? Nam, uti mundas, quum ad sacra eunt, vestes induunt, ita et mundo a libidine corpore, alienoque ab omni perturbatione animo debent accedere. Augustinus namque [7] in libro Quaestionum veteris et novi testamenti, q. CXXVII, [8] ait: « Antistitem eius (Dei) puriorem ceteris esse oportet; ipsius enim persona habere videtur; est enim vicarius eius; ut quod ceteris licet, ei [9] non liceat; quia necesse habet quotidie Christi vicem agere, aut orare pro populo, aut offerre, aut tangere. [10] Et non solum huic concubitus non licet, verum etiam minis ro eius; quia ipse mundior esse debet, quia sancta sunt quae ministrat. » At qui [11] fieri potest, ut is a concubitu mundus sit, atque a mundanis curis et molestiis segregatus qui uxoriis negotiis sit implicitus? Quemadmodum enim qui sese [12] totos divinis rebus manciparunt, quae Domini sunt, abiecta rerum temporalium cura, considerant; ita et qui se uxoris servituti addixerit, [12] quae uxoris sunt, quaeve ad domesticam curam pertinent, perpetua mentis cogitatione

1) *Paris.* ministeria. — 2) *Paris.* atque. — 3) *Paris.* avocat. — 4) *Venet.* Pontificis. — 5) *Paris.* *omisit* ac. — 6) *Paris.* sanissimumque. — 7) *Paris.* Divus namque Augustinus. — 8) Hoc opus falso ascribitur Augustino. — Cf. *Append. ad III Tom. Opp. S. Aug., edit. Migne.* — 9) *al. in text. hab.* illi. — 10) *al. in text.* tingere. — 11) *Paris.* si. — 12) *Paris.* se. — 13) *Paris.* addixerit servituti.

verset, necesse est. Haec antem non dixerim quasi cum Manichaeis damnare nuptias velim, sed ut ostendam, non posse quempiam uxori simul et sacris dignam operam navare. [1] Ut enim divus Paulus priori sua ad Corinthios epistula, cap. VII [2] ait: *Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo: Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.*

3. Alludit et Ciceronis dictum: nam, Terentiam quam repudiaverat, hac ratione se reducturum negabat, quod uxori pariter et philosophiae operam dare non posset. [3] Quantas enim molestias afferat secum uxor ex Theophrasto apud Gellium, [4] atque etiam ex Plutarcho de praeceptis connubialibus [5] intelligi potest.

Quod sane, quum Romani Pontifices, iidemque sanctissimi Patres qui ad res divinas animum cogitationemque intenderant, diligenti studio humanarumque rerum experientia deprehendissent, in quampluribus [6]

---

1) *Paris.* dignam navare operam. — 2) v. 32-33. — 3) *Frustra haec quaesieris inter ea quae de Tullio supersunt, sed habentur ex Hieronymo* adversus Iovinian., Lib. I, n. 48, *qui forte exscripsit ex aliqua Romani philosophi epistula nunc deperdita, atque ita penes S. D. legitur:* « Cicero rogatus ab Hirtio, ut post repudium Terentiae sororem *(non ipsam Terentiam)* duceret, omnino facere supersedit, dicens se non posse uxori et philosophiae operam dare. » — 4) Noct Attic., Lib. I, cap. 6. — *Non tamen ex Theophrasto* habet Gellius, *sed ex oratione* Metelli Numidici *quam dixit in censura ad populum* de ducendis uxoribus; *atque ita scripta exstat:* « Si sine uxore vivere possemus, Quirites, omni ea molestia careremus; *sed quoniam* ita natura tradidit, ut nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi possit, saluti perpetuae potius quam brevi voluptati consulendum est. » *(Berolini, edit. Hertz).* — Gellius lib. V, cap. 11, refert etiam syllogismum Biantis de re uxoria. — Theophrastus *revera scripsit librum* de Nuptiis *a sapiente ineundis, sed liber iste deperditus est, et unum habemus fragmentum apud Hieronymum* adversus Iovinian. Lib. I, n. 47: *ubi haec leguntur:* « Quaerit *(Theophrast. in cit. lib.)* an vir sapiens ducat uxorem. Et cum definisset, si pulchra esset, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem aliquando inire matrimonium, statim intulit: « Haec autem in nuptiis raro universa concordant. Non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia philosophiae; nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire. » *Prosequitur Hieron. Theophrastum exscribere.* — *Cf. Migne, Patr. Lat.* Vol. XXIII, pag. 276 et seqq. — *Ferrariensi autem ob errorem excidit ex Gellio Theophrastum allegare, quia non ex propria fonte, sed aliunde hausit.* — 5) Plutarchi Chaeronensis coniugalia praecepta, Polliano et Eurydicae: *inter Plut. opp. moralia. Vol. III eius Opp., edit. Didot, pag. 163-173.* — 6) *Paris.* compluribus.

Conciliis de sacerdotum maiorumque ministrorum coelibatu leges condiderunt. Quid autem evangelicae libertati istaec sacrorum ministrorum munditia, illeque perpetuus coelibatus apportet detrimenti, non video. Numquid enim evangelicae repugnat libertati quod ex evangelicis regulis est desumptum? [1] At ex ipsis Apostolorum canonibus, (quos diligentissimus in omni re litteraria Faber [2] in quatuor graecis atque in quinque latinis exemplaribus se invenisse asserit) receptum est, ut qui maioribus sacris se initiarunt, uxore careant. Non ergo cum christiana libertate perpetua haec ministrorum continentia pugnat. Qui namque ad sacros te ordines cogat, nemo est; si uxori dare operam in animo est, si rei familiari adhibere studium curas, relinque sacra. Non enim te fugit perpetuum illis continentiae votum annexum esse. Vis tua in nuptiis libertate uti? Utaris ut libet. Nemo te ad coelibatum sicuti neque ad sacrum [3] ordinem invitum repugnantemque compellit.

4. Dices fortasse: Si cum sacro ordine uxorem coniungi non posse sancti Praesules existimarunt, cur [4] orientalibus sacrorum ministris ademptae non sunt nuptiae? [5] — Sed hoc considerare debemus. Non idcirco sacrorum ministros uxoribus interdictos esse, quod nuptiae cum ordine nequeant copulari; sed quoniam sacrorum [6] contrectatores dedeceant nuptiae; graecis autem sacerdotibus ob eorum pervicaciam, ut pleraque alia, ita et nuptiae sunt permissae; [7] non quod illorum matrimonia nostra non dedeceant sacra, sed ut eorum pervicaciae aliquid condonaretur. Maluerunt enim Romani Pontifices sacrorumque Conciliorum celebratores illis rem, aliqua ex parte, indecentem condonare, quam eorum animas a christiana fide alienare.

5. Quod autem Apostolus Episcopum unius uxoris virum oportere esse ait, ita in perpetuum suum favorem graeci trahunt, ut ii tan-

1) *Paris.* desumptum est. — 2) Faber Ioannes, vel Fabri *Episcopus Constantiensis,* adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri. — *Opus perrarum, eleganti eruditione contextum, Romae impressum in Campo Florae per Marcellum Silber, al. Frank. anno 1522, Pontificatus Adriani VI, cui nuncupatum est, an. I.* Ibi a folio signato litt. Q. iii et seqq. de hoc argumento doctissime agitur — In eodem opere in 4ª pag. folii sign. litt. KK. iii, honorifica fit mentio Laurentii de Pucciis, Titulo SS. quatuor Coronatorum Card. cui Ferrariensis hanc apologiam nuncupavit. — Cf. De Fabro et eius operibus *Hurter, Nomenclator litterarius Theologiae catholicae: Tom. IV, Theolog. tempore medii aevi, n. 526.* — 3) *Paris.* sacrorum. — 4) *Paris.* quur. — 5) *Paris* nuptiae adempti non sunt. — 6) *Paris. add.* ministros ac. — 7) *Paris.* permissae sunt.

tummodo sacrorum ministri censeantur digni, qui non plures sed unam duntaxat uxorem, et illam quidem virginem, duxerint. Quod si qui plura connubia celebrarint; [1] eos a sacerdotii sacris reiicendos esse putant. Unde et sacerdotes, uxore humanis rebus exempta, perpetuo illigant coelibatui; eum etiam qui inuxoratus sese sacris initiarit, omni connubii spe privant. — At lutherani ea ipsa Apostoli verba in quadam nuptiarum necessitate trahentes, volunt ut antistites omnes, si suae cupiant saluti consulere, [2] uxorem ducant. Quamobrem de tyrannide Romanam taxant Ecclesiam, quod sacerdotibus continentiae necessitatem contra evangelicam libertatem iniiciat; quando tamen ipsi dum sacerdotes ad nuptias urgent, in graviorem impellant servitutem. Quid enim homini molestius serviliusque uxore potest accidere? Nam ut est apud Iuvenalem: [3]

«Semper habet lites alternaque iurgia lectus,
in quo nupta iacet; minimum dormitur in illo.»

Sanctissimi vero nostri Pontifices quibus semper placuit quadam fidei sinceritate sacras literas interpretari, sic Apostoli verba explicant, ut nullam Episcopo sacerdotique nuptiarum necessitatem inducant, [4] sed eum pluralitate tantummodo interdicant uxorum. [5] Si enim, divus inquit Apostolus, Episcopi quispiam dignitate ornari debeat, non plures habeat, aut habuerit uxores, sed unam tantummodo. — Quod sane post baptisma [6] intelligi debere Hieronymus censet. [7] Nam si duas quispiam post baptisma uxores duxerit, ab episcopatu deiicendum putat: non autem si unam ante baptisma, alteram vero post. — Ambrosio vero ac Augustino [8] placet, ut quocunque tempore quis duplices nuptias celebrarit, sacerdotio censeatur indignus. [9]

---

1) *Paris.* celebrarint connubia. — 2) *Paris.* saluti cupiant consulere. — 3) Lib. II, Satyr. VI, vers. 268-69: *ed. Lips. Teubner.* — 4) *Paris.* inducunt. — 5) *Paris.* uxorum interdicunt: — 6) *Venet.* baptismo. — 7) *Cf.* Hieronym. Epist. LXIX, al. LXXXIII, ad Oceanum *(ed. Migne), per tot. in qua acriter defendit hunc sensum sibi a Ruffino impugnatum, ut testatur in fin.* I libri contra Ruffinum. *Ubi tamen inquit:* «Interrogati a fratribus quid nobis videretur, respondimus, nulli praeiudicantes sequi quod velit, nec alterius decretum nostra sententia subvertentes.» *Ceterum, alibi quoque,* Lib. I, in Iovinian. *et* in Epist. ad Tit. C. I. *eandem suam opinionem tuetur.* — 8) *Paris.* Divis vero Ambros. ac Aug. — 9) *Cf.* Ambros. Epist. ad Vercellenses, LXIII, inter eas I classis, n. 63, *et* Lib. I, de Officiis, Cap. L; *et* Aug. de Bono coniugali Cap. XVIII, n. 21. — *Cf. etiam* Mag. Gratiani Decretum I. P. Dist. XXVI, c. 1-5.

6. Huiusce autem definitionis Apostoli ratio esse potest, ut signum respondeat rei. Nam, quum Episcopi sacrorum dispensatores constituti sint, summi Sacerdotis Christi [1] speciem atque imaginem gerunt. Quare, quum christianorum matrimonium connubium Christi cum Ecclesia [2] repraesentet: Christi vero connubium, cum una tantummodo sponsa sit, scilicet cum Ecclesia: nil mirum [3] si uni duntaxat sponsae unum Episcopum [4] matrimonio copulandum esse Apostolus definivit. Ceterum, est hoc in ipsa Apostoli tempora referendum: nam quum essent tunc catholicae Ecclesiae fundamenta iacienda, [5] ob fidelium paucitatem eveniebat, ut si uxoratus quispiam convertebatur ad fidem, qui aliorum instructor esse posset, eum ipsum ad augmentum Ecclesiae Episcopum constituerent, tametsi uxoris cura distinebatur. [6] Sunt enim qui [7] Dionysium Areopagitam uxorem habuisse dicunt. [8] Sunt et qui idem de Apostolis omnibus, excepto Paulo atque etiam Ioanne, opinentur. [9] At posteaquam fidelium numerus auctus est, potestque de Episcopis, sacerdotibus, ministris, qui coelibem vitam ducant, Ecclesiae provideri; honestius decentiusque esse sancti Patres existimarunt, ut qui maioribus sacris initiantur, uxoribus careant, quam nuptiarum molestiis irretiantur. Sic enim purissimum atque sanctissimum Eucharistiae sacramentum mundius, simplicius, sanctiusque tractari posse iudicarunt.

Nihil ergo lutheranae Veneri Apostoli verba favoris afferunt, quippe quod et nullam sacerdotibus nuptiarum necessitatem inducant; et ipsa unius uxoris permissio, ad Apostoli tantummodo tempora referatur. Quo fit, ut Romanam calumniare Ecclesiam lutherani nequeant, si fidelium numero, maiorem in modum aucto, eos qui sacra contrectant, ab omni abdicatos esse Venere voluerunt.

7. Obiicentur fortasse clericorum lasciviae, adulteria, pellicatus, ceteraque id genus turpia; dicentque omnem quidem nostra sacra decere munditiam; at quoniam ii quibus perpetua indicta est continentia, multis lasciviae modis in populorum scandalum conspurcantur, consultius agi ut iusto matrimonio uxoribus vacent, quam plenas meretricum domos habeant.

---

1) *Paris. deest* Christi. — 2) *Paris.* Christi cum Ecclesia connubium. — 3) *Venet. et Paris.* nimirum. — 4) *Venet.* unus Episcopus. — 5) *Paris.* Ecclesiae catholicae iacenda fundamenta. — 6) *Paris.* destinebatur. — 7) *Paris. add.* divum. — 8) *Cf.* Chrysost. V, lib. dialog. de Dign. sacerdot. — 9) *Cf.* Ambros. in Epist. ad Cor. II, c. 11, *et* Hieron. adv. Iovinian.

Sed, propter multorum clericorum incontinentiam non putaverim ego clericis esse connubia permittenda. Debet enim Romana Ecclesia quod pro sacramenti dignitate sit, [1] constituere, curareque ut ii tantummodo qui de perpetua sua continentia spem dederint, ad huiusce sacri administrationem dent nomina; si quispiam eorum spem fefellerit, acrioribus poenis eius voti observationem, quod cum sacri susceptione ordinis emisit, est compellendus. Neque enim ad hunc castitatis modum nomen dare debebat, qui ad eius observationem animum non adiecerat.

CAPUT XV.

QUOD NEQUE RELIGIOSORUM CONTINENTIA EVANGELICAE LIBERTATI ADVERSATUR.

1. Usqueadeo adversarii continentiae sunt lutherani, ut non modo saecularium sacerdotum ac ministrorum continentiam damnent, [2] verum etiam et monachorum et coenobitarum.

Esse enim praeceptum Domini, inquiunt: *Crescite et multiplicamini et replete terram:* [3] illudque nusquam aut abrogatum aut immutatum fuisse reperiri. At quomodo humanum multiplicabitur genus, si universa religiosorum turba abstineat a Venere, a nuptiisque abhorreat? — In tantam autem temeritatem atque dementiam devenerunt, ut et virgines Deo sacratas de suis eductas coenobiis, maritis copulent, [4] et monachos ac coenobitas ad connubia multis adhortationibus trahant.

O infandam Venerem! O exsecrandam temeritatem! O inauditam impudentiam ense, igne, tormentis de universo terrarum orbe profligandam! Quis enim unquam, nisi sacrorum contemptor, virginem dicatam Deo [5] commaculare ausit? — Legimus Matthaeum Apostolum [6] Irthacum regem acriter reprehendisse, quod Ephigeniam Christi Opt. Max. sponsam, sibi [7] coniugem postularit. [8] Et vos lutherani de coenobiis eductas vir-

1) *Paris.* sit dignitate. — 2) *Paris.* damnent continentiam. — 3) Gen. I, 28. — 4) *Paris.* connubent. — 5) *Paris.* Deo dicatam. — 6) *Paris.* Beatiss. Matthaeum Apostolum ac Evangelistam. — 7) *Paris. add.* in. — 8) *Cf.* S. Matth. vita, a Ioachimo Perionio Benedictino Cormoeriaceno conscripta, *ubi legitur:* Hirtarchus *et* Iphigenia.

gines quae se ad perpetuam continentiam voto obstrinxerunt, ad connubia trahere non erubescitis? Nonne et apud gentiles, virgines quae se sacris ascripserant, magno semper in pretio sunt habitae? Quae enim Vestae, quae Minervae, quae Dianae, quae Iunoni Achivae faciebant sacra, [1] virginitatis gloria illustres erant. [2] — Adde, quod neque Mahumetani, quibus luxuriae laxantur frena, continentiam damnant. Quid? Et daemones ipsi, castitatis perpetui hostes, [3] quo sibi numinis quippiam inesse fingant, quibusdam praecantationibus invocati, nonnisi virginibus apparere volunt; quasi, inquam, quadam cum numine virginitas coniunctionem habeat. [4] Quid ergo, damnatis quod tam boni quam mali venerantur et colunt?

2. Sed, [5] dicitote mihi, ut vos vestra responsione contorqueam: Nunquid non sunt bona animi corporeis bonis potiora? Hoc si negaveritis, continuo hac vos ratione [6] convincam: sicuti corpore animus melior est, ita et bona animi bonis corporis potiora esse oportere. Si concesseritis: eos [7] qui corporis oblectamenta hoc reiiciunt instituto, ut liberius ad divina animum extollant, condemnatis [8] iniuste. Quid enim sibi vult Paulus, [9] quum priori ad Corinthios epistula, cap. VII, [10] ait: *Mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro.?* — Si caeca vestra temeritate damnanda est virginitas, cur eodem in loco [11] Apostolus inquit: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do.?* An vos qui Paulini esse, imo magis videri vultis, hanc Paulo inuretis infamiam, ut rem perditam atque damnatam [12] consulat Corinthiis?

Sed, et Augustinus in libro de Virginitate [13] eam matrimonio hisce verbis praefert: « Certa ratione et sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono aut [14] virginalis continentiae, vel etiam vidualis aequamus. » Hieronymus quo-

1) *Paris.* sacra faciebant. — 2) *Paris.* erant illustres. — 3) *Paris.* isti castitatis hostes perpetui. — 4) *Paris.* virginitatis coniunctionem habeant. — 5) *Paris. omisit* sed. 6) *Paris.* negatione. — 7) *Paris.* vos. — 8) *Paris.* condonatis. — 9) *Paris.* divinus Paulus. — 10) v. 34. — 11) I. Cor., VII, v. 25. — 12) *Paris.* ut omne perditum atque damnatum — 13) De sancta virginitate Cap. XIX, n. 1 : *Cf. etiam ibid.* C. XXI, n. 21, *ed. Migne.* — 14) *In text. ed. Migne*: vel:

que [1] contra Iovinianum, [2] qui matrimonium virginitati aequale esse censebat, acerrime disputavit. Quid, nonne et Servator noster Christus [3] Iesus perpetuo Virginem delegit Matrem? Nisi fortasse et hoc pro vestra temeritate negaveritis. Nonne et virgini discipulo ipsam suam Matrem suffixus cruci commendavit?

3. Agedum: Eam continentiam quae nullo voti nexu sit astricta [4] damnetis. Eam quam sacrae voverunt virgines, monachi, coenobitae damnandam esse censebitis? Nonne legistis in Psalmo: [5] *Vovete, et reddite Domino Deo vestro:?* — Numerorum etiam libro, cap. XXX [6] legitur: *Si quis virorum votum Domino voverit, et se constrinxerit iuramento: non faciet irritum verbum suum, sed omne quod promisit implebit.* — Ecclesiastae etiam cap. V, [7] dicitur: *Quodcunque voveris, redde: multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere.* — Item Deuteronomii XXIII: [8] *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus tuus: et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.* Si sunt solvenda Deo vota, qui virginitatis votum [9] vestro arbitratu rescinditis?

4. Dicetis fortasse: Stultam promissionem, et quae contra divinam legem sit, Deo solvendam non esse: virginitatis autem promissionem et stultam esse, et illi legi quae nos humani generis multiplicationi dare operam iubet, adversari.

Sed male praeceptorum naturam consideratis; eorum enim praeceptorum quae alicui singillatim, [10] et eorum quae traduntur multitudini, longe diversa ratio est. Quod enim uni aut divina aut humana lege praecipitur, est illi omni diligentia, cura, studio, exsequendum: quod vero praecipitur multitudini, sat est si exsequantur aliqui. Nam, si exercitui ab imperatore mandetur ut castra [11] custodiantur; eius [12] mandato optime satis fiet, si aliqui iussa capessant, tametsi aliqui aliis bellicis operibus sint [13] intenti. Ita in hoc divino evenit praecepto: quoniam enim multitudini datur, non singuli hac obstricti sunt lege; sed eius sufficiens habetur ratio, si quidam multiplicandae proli operam

---

1) *Paris.* Divus quoque Hieronymus — 2) Adversus Iovinianum, Lib I, *per tot., ubi a n. 3 exorditur S. D. scribens:* « Ita nuptias recipimus ut virginitatem, quae de nuptiis nascitur, praeferamus. » *ed. Migne.* — 3) *Paris. omisit* noster Christus. — 4) *Paris.* quae nullo sit voti nexu astricta. — 5) LXXV, 12. — 6) v. 3. — 7) v. 3-4. — 8) v. 21. — 9) *Paris. omisit* votum. — 10) *Paris.* singulatim. — 11) *Paris. omisit* castra. — 12) *Paris.* eiusmodi. — 13) *Paris.* sunt.

navent, aliis spiritualium rerum exercitiis [1] occupatis; quando praesertim in ea inciderimus tempora, in quibus hominum colentium Deum, [2] in immensum prope auctus est numerus. Nam quum longe plures sint qui rei uxoriae vacant, [3] quam qui coelibem vitam vivunt, [4] haudquaquam timendum est, ne si quispiam abstineat a Venere, multitudo hominum sit defectura.

5. Obiicent forsitan quod, ut Aristoteli, I Ethicorum libro placet, privato bono praestantius est [5] commune atque divinius: [6] in confesso autem est, eos omnes qui ab omni venerea voluptate diffugiunt, privatis tantummodo student commodis; eos autem qui connubia ineunt, publicae utilitati.

At, responderi potest, quod tunc privato commodo bonum commune praestantius est ac divinius, quando in eodem utrumque [7] fuerit genere collocatum. Civitatis enim salutem unius civis saluti praeferendam esse, nemo unquam negavit. [8] Si vero diversa sibi asciscant genera, nihil prohibet ut communi quopiam bono, privatum aliud diversi generis bonum sit excellentius. Nam sempiterna illa unius hominis felicitas, quae est in divina fruitione constituta. temporali bono civitatis praestantior est, et excellentior. Quoniam igitur virginitatis atque nuptiarum commoda diversorum sunt generum, nil mirum [9] si matrimonio virginitas praestet; licet illa in privatum commodum, istud vero in communem utilitatem cedere videatur. Unde et Augustinus [10] in libro de Virginitate: « Credendum est, inquit, fecunditatem carnis, etiam illarum quae in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse. » [11]

---

1) *Paris.* circa spiritualium rerum exercitia. — 2) *Paris.* Deum colentium — 3) *Paris.* rei vacant uxoriae. — 4) *Paris.* vivant. — 5) *Paris.* esse. — 6) *Hoc dictum Aristotelis summatum est ex* Ethic. Nicomach. Lib. I, cap. 2, *ubi scribit:* « Etsi enim idem sit bonum hominis et civitatis: tamen civitatis bonum quum consequi, tum conservare maius quiddam esse ac perfectius videtur. Praeclara enim quum res sit, vel uni soli hoc contingere; longe certe est praeclarius ac divinius gentibus ac civitatibus id conciliari. » *(ex vers. edit. Firm. Didot).* — 7) *Paris.* quando in eodem genere utrumque. — 8) *Paris.* negavit. — 9) *Venet. et Paris.* nimirum: *sed non recte.* — 10) *Paris.* divus Aug. — 11) De sancta virginitate, Cap IX, n. 9: *tamen Aug. textus paululum immutatus est, ac ita legendus:* « Nec illarum ergo fecunditas carnis, quae hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari posse credenda est. » *(edit. Migne).*

6. Non igitur, ut lutherani praedicant, [1] perpetua coenobitarum castitas, virginumque integritas cum evangelica libertate digladiantur. Nam quum hominem ad religionem cogat nemo, qua sane ratione etiam in confirmanda sacerdotum continentia usi sumus, neque ad eam continentiam quae est cum religione coniuncta quispiam est qui compelli queat. — Addiderim, quod maximo etiam commodo homini accedit continentia: mentem enim atque cogitationem ad spiritualium rerum comprehensionem, in quibus rationalis naturae vita est constituta, quam maxime reddit liberam. Quo sane nihil est quod sapienti viro gratius, dulcius, suavius, videri debeat.

CAPUT XVI.

QUOD RELIGIOSORUM STATUS EVANGELICAE LIBERTATI NON REPUGNAT.

1. Omnium praeterea religiosorum statum, ut haereticorum nonnulli antea damnarunt, ita labefactare, funditusque evertere quaerunt lutherani. Non enim, eorum opinione, cum christiana libertate coniungi potest, ut suam quispiam fidem obstringat Deo, quando eum quandoque obligatae suae fidei possit poenitere. — Ait enim Augustinus [2] in epistula ad Armentarium et Paulinam [3] : Quia iam vovisti te [4] obstrinxisti. Aliud tibi facere non licet..... Non talis eris, si non feceris quod vovisti, qualis mansisses, si nihil tale voluisses. [5] Minor enim tunc esses non peior: nunc autem tanto, quod absit, miserior, si fidem Deo fregeris, quanto beatior, si persolveris. »

2. Et, ut singula religiosorum examinentur vota: — *a)* Quum castitas devovetur, contra evangelicam agi libertatem putant. Nam hominem saepius stimulis Veneris actitari, ipsa testis est experientia. Nunquid ergo non [6] melius est, inquiunt, atque ad quietem mentis utilius, posse ipsum honesta Venere uti, quam perpetuum contra eiusmodi molestias bellum gerere, saepissimeque a virtutis opere deturbari?

---

1) *Paris.* praedicunt. — 2) *Paris.* beatus Aug. — 3) Epist. CXXVII, n. 8. *edit. Migne,* al. XLV. — 4) *in Aug. textu, ed. Migne,* iam te. — 5) *in Aug. text. cit. edit.* vovisses. — 6) *Paris. omisit* non.

b) Quid deinde obedientiae votum commodi praestat? Nonne is qui eiusmodi obstringitur voto, omnem prorsus exuit libertatem, sibique perpetuo alieno vivendum est arbitrio? Hoc autem quam integrum sit, quamque christiano homini congruat, vel ex hoc intelligi potest, quod ad meliora opera sibi praeclusa sunt itinera. Nam, ut Augustinus [1] ad Pollentium de adulterinis connubiis [2] scribit: « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quae quum licet nobis [3] non impendere, tamen caussa dilectionis impedimus. » At quo pacto nobis integrum est, nostrum illi officium non praestare, cui omnia nostra iam voto obstrinximus officia? Nihil ergo grati officii praestare Deo possumus, si nostram illi ascripsimus voluntatem.

c) Paupertatis rursus votum quam inutile sit, quamque divinae legi repugnet, ex hoc, inquiunt, coniicere possumus, quod coacta [4] servitia Deo non placent. Si terrenas opes spernere reiicereque in animo est, id tua voluntate, non voti necessitate perficito. — Nam, quum Christus Opt. Max. vitae nobis perfectionem ostendit, nullam de paupertatis voto habuit mentionem; propterea sane quod cuncta a christiano homine libera voluntate agenda esse censuerit. Quare neque Christum ipsum, neque Apostolos quicquam Deo cum voti obligatione persolvisse legimus.

3. Detrahunt demum certo definitoque monachorum atque coenobitarum vestium usui atque colori. Quid enim, inquiunt, illiberalius, imo quid servilius homini potest accidere, quam ut ad certum habitum, ad praescriptumque colorem sit collimitatus? Nam et qui in aliorum cesserunt servitutem, varium nonnunquam vestimentorum genus induunt. — Ad summam, dum omnem christiani populi ordinem, sexum, aetatem, in plenam se asserere velle libertatem pollicentur, religiosorum omnium mores ac instituta enervare nituntur atque diruere.

4. Sed in re hac quam maxime aberrant lutherani, dum omnem necessitatem, omnemque collimitationem ad unum, cum evangelica existimant pugnare libertate; voluntque quicquid christiano homini in mentem venerit, impune praestari exitu posse. Falluntur inquam, et utrisque, ut aiunt, naribus stertunt, dum necessitatis naturam conditionemque ignorant. Quid enim libertati a peccato, quam potissimam esse christianorum libertatem superius definivimus, excepta peccati servitute,

1) *Paris.* beatus Aug. — 2) De coniugiis adulterinis Lib. I. cap. XIV, n. 15, *edit. Migne.* — 3) *in Aug. text. ed. Migne:* liceret nobis etiam. — 4) *Paris.* contra.

potest repugnare? Repugnat quidem et extrinseca illa violentia qua quispiam ad aliquod negotium voluntate repugnante compellitur, quando coactio haec virtutis laudem minuere videatur. Sed necessitas ea, definitioque ad unum, quae ab interno quodam mentis habitu ducit originem, neque verae libertatis rationem explodit, neque virtutis laudem imminuit. Neque enim cum minori libertate, aut minori laude, iustitiae fiunt opera, si ex interno iustitiae proficiscantur habitu, quam si absque virtute, ut saepenumero evenit, fiant. Nam, virtus etsi in actione facilitatem efficiat, evangelicam tamen libertatem non tollit. Quid est enim aliud [1] evangelicae legis institutum, quam ut boni amantesque virtutum efficiamur? Quod si eniti pro viribus, ut nostra omnia opera virtutis sint [2] ornata splendore, evangelicae non derogat libertati; neque etiam eiusmodi libertati detrimentum affert, si eum sibi quispiam vivendi modum deligat, in quo suae omnes actiones ex virtute fiant. Est autem hoc religiosorum in profitenda religione propositum, ut suas omnes actiones in eam virtutem referant, quam [3] religionem sive pietatem dicimus. Eius enim est quadam animi deliberatione aliquid Deo Opt. Max. polliceri, idque ad ipsius obsequium et cultum pro viribus exhibere. Quo sane fit, ut unum et idem monachi sive religiosi opus in duas virtutes referatur. Quaemadmodum enim is qui furatur ut habeat unde in scorta profundat, et luxuriae et avaritiae notatur crimine; ita is qui ex voto omnem Venerem detestatur, [4] non continentiae modo, [5] verum etiam religionis opus exercet. Non igitur evangelicae libertati votum adversatur, sed omnia christianorum opera excellentiora constituit.

5. Ad haec, si unum quempiam finem mihi assequendum praescripsero, sitque aliquid sine quo assequi ipsum nequeam, nunquid non ad illud libera voluntate manum dicar [6] apponere, tametsi quadam praescripti finis necessitate ad ipsum impellor? Haec est illa operandi necessitas quam sibi ii qui se religioni devovent, imponunt; quam, inquam, necessitatem ex fine Peripatetici solent appellare. Nam, dum Deo Max. omnibus in rebus pietate quadam ac religione subiecti esse delegerunt, si promissis stare volunt, ea quae voverunt bono praestent exitu necesse est. Quod quum se Deo sponte subiecerint, talemque vivendi modum libera voluntate delegerint [7], quid caussae est, cur [8] et ea omnia

1) *Paris.* Quid enim est aliud. — 2) *Paris. omisit* sint. — 3) *Paris. addit* nos. — 4) *Paris.* detestatur Venerem. — 5) *Paris.* non modo continentiae. — 6) *Paris.* dicat. — 7) *Paris.* libera delegerint voluntate. — 8) *Paris.* quur.

quae ad hanc devotam subiectionem spectant, non fieri libere censeamus? — Ad te sermonem verto Luthero; tuum primum esse videtur institutum, ut tibi unius sectae vindices principatum, sicque sempiternam tibi famam adsciscas. Hoc autem tuum exsecutioni mandare institutum non potes, nisi Saxones in Romanam Ecclesiam perditis tuis concionibus armes. Nunquid non libere concionaris, tibique eum laborem libere desumis, quo in tuam illos populos sententiam trahas? [1] Ipsis tuis impiis [2] concionibus cum absoluta libertate, quaedam ex fine necessitas coniuncta est. Haec, inquam, si voti compos velis evadere. — Ad hunc ergo necessitatis modum sese ascribunt coenobitae, dum pro adipiscenda christianae vitae perfectione, ad obedientiam, ad paupertatem, ad castitatem, suam obstringunt fidem: neque tamen evangelicam exuunt libertatem.

6. Quod autem eum ipsum qui voverit possit quandoque obligatae fidei [3] poenitere, libertati non obsistit. Nam ei certe utilissimum est quod ab eius praestatione officii ad quod se voto devinxit, absque criminis macula discedere nequeat, etiam si se promissi poeniteat officii. Unde, ad eundem Armentarium, de quo superius [4] habita mentio est, scribens Augustinus: « Non te, inquit, vovisse poeniteat, imo gaude, iam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quae in meliora compellit. »

7. Ceterum, et ea ratio qua continentiae votum impugnant, nullius esse roboris ostendi facillime potest. Sollicitudo enim de uxore, de filiis, de re familiari, maiorem animi molestiam affert, quam contra pravas carnis [5] cupiditates pugna. Illa enim continua atque perpetua est; haec vero temporaria, et subsecivis [6] horis ineunda. Adde, quod si frenum quispiam semel atque iterum imponat Veneri, corpusque quum inedia tum aliis compressionibus premat, debilitatur, enervatur, expugnatur; atque idcirco minus a divinarum rerum vestigatione, ab officioque virtutis animum avertit. At ubi Veneri laxantur habenae, in eamque [7] quispiam pronus incumbit, efficitur concitatior, vehementior, ardentior; sicque maiorem in modum mentem non modo a divinarum rerum con-

---

1) *Paris.* trahas sententiam. — 2) *Paris. addit* ac sacrilegis. — 3) *Paris.* fidei obligatae. — 4) *Cf. sup. n. 1, textum vero paululum immutatum, ita restitue:* « Nec ideo te vovisse poeniteat, imo gaude, iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Aggredere itaque intrepidus, et dicta imple factis; ipse adiuvabit qui vota tua expetit. Felix est necessitas quae in meliora compellit. » *Cit. epist.,* n. 8. — 5) *Paris.* hominis. — 6) *Venet.* succissivis: *Paris.* succisivis. — 7) *Paris.* in eam.

templatione, verum etiam a veri inspectione deterret. Delectationis enim natura haec est, ut in re desiderata quiescere faciat appetitum.

Non negaverim tamen, aliquem esse hominem posse, cui melius tranquilliusque sit in connubio vivere, quam continere. Hoc enim Servator noster innuisse videtur, quum post continentiae laudationem subintulit: *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est..... Qui potest capere capiat.* [1] Sed nos quod solet communius evenire consideramus. Pluribus enim minor, si contineant, animi perturbatio accidit, quam si connubii molestiis excrucientur.

8. Quod deinde adversus obedientiae votum obstrepunt, parvi est momenti. Nam qui per obedientiam alterius se submittit arbitrio, non ea libertate, quam evangelicam dicimus, destituitur; sed constituitur a peccati servitute [2] liberior, quippe quod se arctioni quodam nexu ad virtutem devinxerit: dum enim quandam sibi bene [3] vivendi necessitatem praescribit, ab omni peccati servitute digreditur. — Non est etiam existimandum gratius Deo Max. fore, si ei quippiam nulla voti necessitate praestetur, quam si solvatur ex voto. Nam, et idipsum quod ex voto persolvimus, et votum ipsum, antequam susciperetur, in nostra posita erant facultate. Quare, quum eiusmodi nostram libertatem Deo Max. vovendo [4] condonamus, ita ut quae semel polliciti sumus reddere teneamur, munere ipsum insigni et longe gratiori, quam si soluti voto redderemus, impertimus. [5] — Non ergo ea omnia « in nostris officiis gratiora » putat Augustinus, [6] quae nobis non impendere licebat, sed [7] ea tantummodo quae aut nulla testamentaria obligatione, aut nullo alieno urgente vinculo elargimur. At ea quae nobis non [8] impendere non licet, propterea quod nos ipsi nostram ad illa impendenda fidem obstrinximus, longe sunt homini gratiora, quam si non impendere in nostro positum arbitrio esset. Illius enim primae dilectionis ac libertatis vis qua nos benevole ac liberaliter ad impendendum obstrinximus, in illis officiis quae ex voto praestamus, perseverat, ut dici possit amice libereque praestari.

9. Illud praeterea quod adversus paupertatis votum perstrepunt. parvo negotio dissolvetur, si paupertatis commodum utilitatemque spectare voluerimus. Nam si humana bona recto iudicio metiamur, divitiarum apparatus infimum, virtus vero supremum locum tenet; tantoque

---

1) Matth. XIX, 11-12. — 2) *Paris.* a servitute peccati. — 3) Secundum virtutem. — 4) *Paris.* vivendo. — 5) *Paris.* impartiamur. — 6) De coniugiis adulterinis, *loc. supr. cit. n. 2, b.* — 7) *Paris.* si. — 8) *Paris. omisit* non.

humani boni divitiae rationem habent, quanto ad virtutum opera opitulari queant. Quod si virtuti sint impedimento, non sunt bonae, sed malae, sed vituperandae, sed abiiciendae. Quid? Nonne sunt ei impedimento divitiae qui totum se spiritualibus rebus addixit, nihilque antiquius ducit [1] quam ut Christi mores imitetur?

Hoc, nisi Servatoris nostri verbis fides derogetur, negari non [2] potest: Matthaei enim XIX cap.: [3] *Si vis,* inquit, *perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus,... et veni, sequere me.* — Capite etiam XIII [4] praedixerat: *sollicitudo saeculi istius, et fallacia divitiarum suffocat verbum.* — Multi quoque nobis in hac re [5] sunt exemplo philosophi, qui paternis opibus pro assequenda virtute renuntiarunt. Nam, ut [6] ceteros praeteream, de Socrate, Hieronymus [7] ad Paulinum [8] scribens, ait: « Socrates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, quum ad philosophandum Athenas pergeret, auri pondus abiecit, nec putavit se posse simul et divitias et virtutes possidere. » — Quod igitur religiosi homines, qui, Ducis Imperatorisque nostri et monita et mores observaturi, ad divina totis viribus animum [9] intendunt, reiiciant opes, evangelicae non obstat libertati.

Neque etiam omnino verum est legislatorem nostrum Christum, paupertatem solum, non autem paupertatis votum suasisse. Nam quum nos ad vitae perfectionem invitaret, non solum reiicendas esse divitias docuit, verum etiam ne reverteremur ad eas est hortatus. Lucae enim IX cap.: [10] *Nemo,* inquit, *mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei.* Unde et Augustinus [11] in libro de Consensu evangelistarum, [12] iuxta Matthaei, inquit, et Marci enarrationem, Petrum et Andream « non subductis ad terram navibus, tanquam causa redeundi, » sequutos esse Dominum, « sed tanquam

1) *Paris.* dicit. — 2) *Paris. omisit* non. — 3) v. 21. — 4) v. 22. — 5) *Paris.* hac in re. — 6) *Paris.* uti. — 7) *Paris.* D. Hieron. — 8) Epist. LVIII, n. 2, *ed. Migne:* al. XIII, *textus autem paululum immutatus ita, iuxta Maurin. et Migne, est restituendus:* « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, quum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit, nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere. » — 9) *Paris. omisit* animum. — 10) v. 62. — 11) *Paris.* S. Aug. — 12) Lib. II, cap. XVII, n. 41, *ubi Aug. textus ita legitur:* « non subductis ad terram navibus tanquam cura redeundi, sed ita Eum sequuti sunt, tanquam vocantem ac iubentem ut Eum sequerentur. »

iubentem ut sequerentur. » — Apostolos denique sua omnia devovisse Deo intelligi potest, quando relictis omnibus Dominum sunt sequuti.

10. Quid postremo molestiae afferre debet lutheranis quod certum quendam habitum unaquaeque sibi religio definiverit? [1] Nunquid non est humana in [2] conversatione solitum ut pro hominum conditione gerantur habitus? Nam, aliud indumentorum genus deferunt qui militiam profitentur, aliud iureconsulti, aliud mercatores. Item, aliud virorum indumentum [3] est, aliud feminarum. Sunt et pro cuiusque dignitate varia corporis indumenta. Adde quod, et in primitiva Ecclesia ut milites vestem gerebant militarem, ita christiani vestem christianam. Nil mirum [4] ergo si pro varietate religionum [5] varia etiam sint instituta, varii mores, varii habitus, quibus unusquisque quam religionem profiteatur, praeseferat.

CAPUT XVII.

QUOD PLURIUM SACRAMENTORUM USUS

EVANGELICAE NON DEROGAT LIBERTATI.

1. Intolerabili etiam onere christianos premi autumant lutherani, quod plura Romana Ecclesia praecipiat sacramenta quam in Evangeliis sint perscripta; quando tamen non ad Romanum Pontificem, non ad Concilia, non ad fidelium coetum, sacramentorum institutio spectet, [6] sed supremi nostri Capitis fuerit ea sacramenta decernere, quae nobis ad salutem utilia fore prospiceret. Nulla autem ab ipso, excepto Baptismate atque Eucharistia, instituta fuisse dicunt sacramenta; cetera Romanorum Pontificum Conciliorumque fuisse inventa, quibus sane christianus populus usqueadeo captivus tenetur, ut neque extremum agentibus spiritum libeat quod voluerint; sed morituri cogantur inungi, nisi coelestibus arceri sedibus velint. [7] — Adde, quod nihil aut Confirmationis aut Extremae-unctionis sacramento in veteri lege respondet; quum tamen

1) *Paris.* definiverit religio. — 2) *Paris.* in humana conversatione. — 3) *Paris* indumentorum. — 4) *Venet. et Paris.* nimirum. — 5) *Paris.* religionis. — 6) *Paris.* spectet institutio. — 7) *Paris.* velint sedibus.

sacramentorum novae legis nullum esse debeat, quod non aliquo signo in antiquae legis observantiis ac caeremoniis fuerit praemonstratum.

2. Ceterum, in Evangeliis de septem sacramentis quae celebrat Ecclesia mentionem haberi, eaque congrua quadam ratione fuisse instituta, non est difficile demonstrare. Sed hoc in primis animadvertendum est, non ad Apostolos ullo pacto spectasse, ut instituerent sacramenta, ut de Confirmatione atque Extrema-unctione asseruere nonnulli, sed ad Ecclesiae institutorem [1] Christum Iesum. Quum enim prima christianae Ecclesiae [2] fundamenta, ipsa sint [3] sacramenta, cuius est ea [4] suo loco statuere, nisi eius qui et Ecclesiae conditor auctorque est, et omnium eius legum institutor? Quamobrem, quum omnia sint ab ipso constituta, de Baptismo in multis Evangeliorum [5] locis mentio fit; de Poenitentia, Matth. IV; [6] de Confirmatione, Ioann. XVI, [7] atque Lucae, ultimo, [8] ubi de plena in Apostolos Spiritus sancti missione narratur; de Eucharistia copiosam enarrationem in Evangeliis [9] fieri satis constat; de Matrimonio, Matth. XIX, [10] dum Matrimonii perpetuitas explicatur, quod sane *magnum* esse Ecclesiae *sacramentum*, Apostolus ad Ephesios [11] scribit. Ordinis sacri [12] institutio datur intelligi, quum [13] Apostolos [14] septuagintaque duos [15] discipulos Christus Ecclesiae ministros instituit; [16] Extremam unctionem in hoc intelligimus, quod Apostolos, Christi mandato, ut Marc. VI [17] narratur, infirmos olei unctione sanasse describitur.

Non obstat autem quod nulla de quorundam sacramentorum materia formave in Evangelio mentio fiat. [18] Erant enim eiusmodi sacramenta [19] in ipso primo Ecclesiae ortu infidelibus occultanda, ne eis irridendi christianos mores ansa praeberetur. Quae sane caussa Dionysium etiam Areopagitam ab [20] aperta sacramentorum omnium enarratione deterruit. Credendum vero est, ut Augustino IV contra

1) *Paris.* institutionem. — 2) *Paris.* Ecclesiae christianae. — 3) *Paris.* sunt. — 4) *Paris. omisit* ea. — 5) Matth. XXVIII, 19; Marc. XVI, 16; Ioann. III, 5. — 6) v. 17: *Ita in edd. Venet. et Paris.; sed forte melius:* Matth. XVIII, 18 *collat* Ioann. XX, 23. — 7) v. 7, 13. — 8) Luc. XXIV, 49. — 9) Matth. XXVI, 26-27; Ioann. VI, 51-57. — 10) v. 3-6. — 11) cap. V, v. 32. — 12) *Venet. deest* sacri. — 13) *Paris.* quid. — 14) Matth. X, 5, seqq.; Marc. VI, 7, seqq. — 15) Luc. X, 1, seqq. — 16) *Paris.* Ecclesiae Christianae ministeria instituit. Matth. 10. Marc. 6, et Luc. 10, ca. — 17) v. 13, *collat.* Iacob. V, 14; *in Venet. autem legit.* Matth. 6, *sed non recte.* — 18) *Paris.* fiat mentio. — 19) *Paris. omisit* sacramenta. — 20) *Paris. omisit* ab.

Donatistas libro [1] videtur, eiusmodi sacramenta quae catholica veneratur Ecclesia, apostolica traditione fuisse [2] recepta. [3]

3. Potest autem et conveniens quaedam horum sacramentorum ratio reddi. Nam, quum spiritualis nostrae salutis caussa sint instituta, sunt [4] ad ea, in quibus humani corporis salus constituitur, quadam proportione [5] definienda. — Ut enim primum vitam a parentibus naturali generatione nanciscimur; tum per augmentum in iustam magnitudinem perfectumque robur assurgimus; deinde acquisitum robur nitimur alimento servare; et si in aegritudinem inciderimus medicos adhibemus; ita ad spiritualem vitam regeneramur Baptismate atque renovamur, iuxta illud Apostoli ad Titum, III cap. [6] *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus sancti.* — Fidei constantiam, animum inquam, ad confitendum Christum, Confirmatione adipiscimur. — Nutrimur Eucharistia, iuxta illud Servatoris nostri dictum, Ioannis VI cap. [7] *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.* — Curationem animi quidem Poenitentia; corporis vero, ex animo, quum fuerit opportunum, Extrema-unctione consequimur. — Quemadmodum praeterea, et parentum beneficio vitam adipiscimur, et Principum cura ac diligentia pace fruimur et tranquillitate; ita sunt et spiritualis vitae propagatores quidam ac conservatores: spirituali quidem tantummodo ministerio, qui in sacris sunt Ordinibus constituti; corporali vero pariter et spirituali, ii qui prolem ad divinum educandam cultum [9] congenerant.

4. At in veteri lege quorundam quidem sacramentorum erant imagines definitae, aliquorum tamen definitae non erant. Nam, Baptisma circumcisio; Eucharistiam oblationes et sacrificia; sacrum Ordinem consecrationes Aaron ac filiorum; Matrimonium inter praescriptas quasdam personas coniugium; Poenitentiam expiatio pro peccatis praesignabant. Confirmationis vero atque etiam Extremae-unctionis nulla debuerunt signa praecedere, propterea quod sub eam aetatem, neque Spiritus sancti plenitudo, quae in Confirmatione confertur, esset hominibus impertita; neque post mortem, aeternam continuo quispiam assequi beatitudinem

1) Cap. XXIV, n. 31. — 2) *Paris, omisit* fuisse. — 3) *Aug. textus in lib. IV,* de Baptismo contra Donatistas, *loc. cit. ita legitur:* « Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur. » — 4) *Paris.* sed. — 5) *Paris.* propositione. — 6) v. 5. — 7) v. 59. — 8) *Paris.* optimum. — 9) *Paris.* prolem.

posset, ad quam Extrema-unctione, [1] tanquam proximo quodam adiumento, fit praeparatio. — Verum, etsi duo haec sacramenta vetus lex in suis [2] sacris non contineret, sunt tamen a Christo Domino, ut diximus, instituta, a catholicaque Ecclesia Apostolorum traditione recepta, Confirmaturum enim [3] se discipulos pollicitus erat Christus, quum, ut in Evangelio Ioannis cap. XVI [4] perscribitur, dixit: *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos.* Lucae quoque ultimo, [5] ab eo dictum fuisse narratur: *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* — Extremae quoque unctionis meminit, quum, ut superius citavimus, Apostolis ut olei unctione sanarent aegrotos edixit.

5. Satis haec superque de sacramentorum pluralitate dicta sint: hoc unum tantummodo addiderim, non usque adeo universa haec sacramenta nobis necessaria fore, [6] quasi si eorum unum defuerit, sint nobis coelestis regni fores occlusae. Nam absoluta quidem nobis Baptismatis necessitas innuitur, [7] aut, inquam, actu, aut interno desiderio suscepti, quum Servatoris nostri sententia sit: [8] *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, in regnum Dei introire non posse*. [9] — Poenitentiae item sacramentum, si fuerit scelus [10] quoppiam expiandum, est cum necessitate coniunctum, iuxta illud Lucae ultimo: [11] *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis tertia die: et praedicari in nomine eius poenitentiam, et remissionem peccatorum in omnes gentes.* Cetera quanquam hanc coniunctam necessitatem non habent, si tamen habeantur contemptui, in perditionem trahunt. Quare si quis qui est animum vitamque efflaturus, Extremam renuat unctionem, tanquam evangelicae legis contemptor, aeternam sibi [12] damnationem comparat: si vero sese ex hominum conspectu repentina morte praeripiat, non propterea aeternae damnationis reus constituitur, quod non unctus e vita migraverit.

---

1) *Paris.* per Extremam unctionem. — 2) *Paris. omisit* suis. — 3) *Paris. omisit* enim. — 4) v. 7. — 5) Luc. XXIV, 49. — 6) *Paris.* fore necessaria. — 7) *Venet.* inuritur. — 8) *Paris. omisit* sit. — 9) Ioann. III 5. — 10) *Paris. omisit* scelus *et male posuit* si. — 11) v. 46-47. — 12) *Paris.* sibi aeternam.

CAPUT XVIII.

QUOD CONFESSIONIS INSTITUTIO CUM EVANGELICA LIBERTATE CONCORDAT.

1. Sunt fortasse sacramentorum quaedam quae cum christiana libertate posse [1] convenire concederent lutherani, sed [2] Confessionis sacramentum nullo pacto cum libertate, eorum opinione, concordat.

Quae enim, dicunt, maior accidere homini servitus potest, quam ut omnia sua crimina, quae quam occultissime fieri potuit clam omnibus commisit, uni homini, et forsitan nusquam antea cognito, detegat? Nunquid non satis est ad impetrandam veniam ei qui cordium secreta scrutatur, sua scelera, interna quadam mentis enumeratione, reserare? Quid enim illa in aurem hominis Confessio prodest? An non potis est Deus omnia nobis nostra crimina, quocunque reiecto arbitro [3] condonare? Quid evenire homini [4] molestius, gravius, durius illa auriculari Confessione posse censemus, quando neque maximis quidem tormentis adhibitis, sua quandoque crimina fateretur? Quae gens, quae natio, quae religio, excepta christiana, tam gravi premitur servitute? Et tamen hanc nostram mortalem Christus Max. induit carnem, ut nos [5] in libertatem [6] assereret, ab omnique redimeret servitute.

Non est eiusmodi Confessio Christi legibus constituta, sed hominum inventum fuit, [7] quo christianum populum Romani Pontifices gravius quam populum hebraeum Pharao, operibus duris luti et lateris, opprimere voluerunt. — Nobis ergo, inquiunt, qui in [8] Christi militiam nomen dedimus, sat sit clementissimo Deo, mente, cogitationeque confiteri; hac tamen fide quod ipsa nostra crimina nobis sint divina clementia relaxanda. Fides enim omni credenti ad salutem operatur. [9] Et ut Apostolus ad Romanos [10] scribens ait: *Iustus ex fide vivit.* Ad Galatas [11] quoque: *Omnes filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu.* Sed et Christus

1) *Paris. omisit* posse. — 2) *Paris.* at. — 3) *Paris.* arbitrio. — 4) *Paris.* homini evenire. 5) *Venet.* vos. — 6) *Paris.* in libertate. - 7) *Paris.* fuit inventum. — 8) *Venet. deest* in. — 9) *Cf.* Epist. ad Rom. I, 16, et IV, 5. — 10) I, 17. — 11) III, 26.

ipse mulieri cui multa peccata [1] dimiserat, dixit: *fides tua te salvam fecit: vade in pace.* [2]

2. Ceterum, dicant mihi lutherani: Si non est Christi dispositione instituta Confessio, sed humanum magis est inventum, quid sibi ea Christi [3] verba ad Petrum, Matth. XVI, [4] voluerunt: *Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis?* Ad reliquos quoque Apostolos: *Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo: et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo.* [5] — Quid, inquam, haec ligandi atque solvendi potestas secum affert? Non ligandi atque solvendi corpora facultas est; sed solvendi humanos animos a peccatis, [6] eosdemque ligandi; aperiendi coelestis patriae fores, easque etiam et [7] claudendi. Unde et Petro regni coelorum claves committuntur, et omnibus Apostolis dicitur: [8] *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis, retenta sunt.* — Insanit autem qui non de potestate, sed de fide hisce in locis agi putat. — At, quum iudicio quodam ad ligandum hominem aut solvendum, opus sit; iudiciumque omne cognitionem caussae deposcat; necesse utique est, ut is cui remittendi detinendique peccata facultas est [9] concessa, aliquam criminum eius qui iudicandus est, habeat notionem. Verum, quo pacto occulta [10] hominis crimina scire quispiam potest, nisi se ipse prodat, suaque seclera iudici manifestet? « Si enim operam, ait Boëthius, [11] medicantis exspectas, oportet ut vulnus detegas tuum. » — Dum itaque Apostolis legislator noster Christus ligandi atque solvendi contulit potestatem, Confessionis atque [12] Poenitentiae instituit sacramentum: voluitque ut quicunque aliqua se peccati commaculatum nota cognoverit, illud sacerdoti in aurem detegat, pro eiusque arbitrio subeat ultionem, si et veniam assequi cupiat, et commeritam sibi, aliqua saltem ex parte, poenam relaxari.

3. Dicent forsitan lutherani: Quae huiusce institutionis congrua potest ratio assignari? Nunquid non poterat is qui sua perdita vita a divina

---

1) *Paris.* peccata multa. — 2) Luc. VII, 50. — 3) *Paris. addit* Domini. — 4) v. 19; *huius commatis autem partes ordine inverso, ut patet Vulgatam inspicienti, exscriptae sunt.* — 5) Matth. XVIII, 18. — 6) *Paris.* humanos a peccatis animos. — 7) *Paris. omisit* et. — 8) Ioan. XX, 23. — 9) *Paris. omisit* est. — 10) *Paris.* multa. — 11) De Consol. philos., Lib. I, pros. 4: *Boëthius vero ita:* « Si operam medicantis exspectas, oportet vulnus detegas: » *ed. Migne.* — 12) *Paris.* ac. — 13) *Paris.* ratio potest assignari.

lege descivit, in Dei gratiam absque secretiori hac Confessione redire? Poterat sane. Non enim ad nostra ista sacra, divina virtus est collimitanda. [1] Verumtamen, quum Christi Optimi passio, universalis nostrae salutis caussa sit, erit [2] virtus eius per aliquas particulares [3] caussas ad nos derivanda. Nam et in rerum naturalium ordine cum coelesti virtute quae universalis caussae rationem habet, inferiora agentia, tanquam particulares caussae, ad generationem quadam naturali necessitate concurrunt. Hasce autem particulares salutis nostrae caussas, [4] si sensibiles sint, sacramenta vocamus. Quare, ut Baptismate originale crimen, ita Confessionis sacramento, tanquam particulari salutis nostrae caussa, crimen actuale diluitur.

4. Legimus autem et quandam in Evangelio huiusce instituti imaginem ac figuram. Narratur enim [5] quatenus ii qui ad Ioannem ut baptizarentur veniebant, sua crimina confitebantur. [6] — Item, quod Christus leprosos a se mundandos, [7] ut se ostenderent sacerdotibus imperavit; [8] designans sane, eos omnes qui suae passionis virtute erant a peccatorum sordibus expurgandi, suam lepram, idest, sua peccata oportere sacerdotibus denudare.

Quod si contenderit quispiam nullam in Evangelio de sacramentali hac Confessione expressam fieri mentionem, sat sibi esse debet, in ea ligandi atque solvendi potestate primum Petro, deinde omnibus Apostolis impertita, [9] sacramentum eiusmodi Confessionis contineri. — Adde quod et ipsam Apostolus Iacobus epistulae suae capite quinto [10] hisce verbis: *Confitemini alterutrum peccata vestra:* manifestissime promulgavit.

5. At, dicent lutherani: Quid ad secretiorem [11] hanc Confessionem Apostoli Iacobi verba? Non enim ut nostra sacerdoti manifestemus crimina iubet, sed ut alterutrum peccata confiteamur hortatur: hoc est, ut nobis mutuo vicissimque nostra scelera detegamus. — Ceterum, non attendunt lutherani quod quum ad eam nos Confessionem hortetur Apostolus quam a Christo institutam fuisse supponebat; eam autem quae fit sacerdotibus, uti superius ostendimus, Christus instituerit; non monemur ut mutuo omnes qualescunque fuerimus, crimina reseremus, sed ut eis confiteamur secretius, quibus de peccatis decernendi facultas est demandata. [12] Si ergo Christi Iesu legibus sacramentalis haec Confessio est

1) *Paris.* collimitanda est. — 2) *Paris.* erat. — 3) *Venet.* particulariores. — 4) *Paris.* causae. — 5) Matth. III, 6. — 6) *Paris.* confitebantur crimina. — 7) *Paris.* mundatos. — 8) Luc XVII, 12-14. — 9) *Paris.* impartita. — 10) v. 16. — 11) *Venet. add.* est. — 12) *Paris.* demandata est.

definita, [1] tota, ut aiunt, errant via qui eam ab evangelica desciscere libertate putant. Nihil enim quod Christi lege cautum est, ab evangelica libertate desciscit. [2]

6. Obiicient [3] forsitan rursus: Sit Christi legibus constitutum ut in sacerdotis aurem confiteamur; qui negari poterit nullum esse nobis Confessionis tempus in evangelica lege praescriptum? Quomodo igitur annua ista nobis Confessio quam Innocentius III [4] Pontifex Max. nostris imposuit humeris, cum christiana libertate non pugnat?

Sed si ea quae saepius replicavimus animadvertere voluerint, videbunt et annuam hanc Confessionem cum nostra libertate convenire. Nam quod in christianorum commodum atque [5] utilitatem a Romano Praesule constituitur, id diximus nostrae haudquaquam officere libertati, quamvis nostro quandoque videatur sensui repugnare. — Saepe enim quod sensui contrarium esse cernimus, libera voluntate pro virtute cum ratione deligimus. — At, dicant mihi: Nonne christiano populo esse hanc annuam Confessionem apprime utilem manifeste deprehendimus? Caeciores talpa fuerint, qui hoc non viderint. Constat enim et apertissime quidem constat, eos qui pontificiam hanc legem aut negligunt, aut despiciunt, perditissimos homines, sacrorumque omnium contemptores fieri; atque etiam in tot nefanda flagitia delabi, ut eos belluas potius esse censeas quam homines. E contra vero, eos qui annuam hanc Confessionem diligenter observant, modestos, iustos, frugales institui, in melioremque semper frugem emergere. Sunt etiam et qui facile a christiana fide animum [6] averterent, nisi hoc annuae Confessionis confirmarentur usu. Quare, nemini dubium esse debet, quin maximum ex hac sanctissima lege, christianus populus referat fructum. [7] Non ergo novo duroque [8] premimur onere, sed ei quod est Christi legibus indefinite mandatum, Pontifex Maximus cuius est quum christianam rempublicam moderari, tum divinam interpretari legem, congruum humanis moribus tempus definivit.

7. Nostrae praeterea huic, imo sanctorum Patrum, sententiae non officit, quod omnia nostra flagitia nobis a Deo absque sacramentali hac Confessione condonari queant, quemadmodum Mariae Magdalenae, si ea

1) *Paris.* definita est. — 2) *Paris.* desciscit libertate. — 3) *Venet.* obiiciunt. — 4) In Concil. Lateran. Cap.: « Omnis utriusque sexus: » Lib. V. Decretal., tit. XXXVIII, de poenit. et remiss., Cap. 12. — 5) *Paris.* ac. — 6) *Paris.* facile animum a christiana fide. — 7) *Paris.* fructum referat. — 8) *Paris.* duro novoque.

pecccatrix fuit de qua septem fuerant eiecta [1] daemonia, [2] quemadmodum Petro, quemadmodum Paulo fortasse condonavit. Cum hac enim absoluta divinae maiestatis virtute convenire constat, ut postquam rationis [3] usum nacti fuerimus, [4] teneamur, ob eam quam adduximus rationem, nostra omnia crimina singulis annis in sacerdotis aurem confiteri.

8. Non est autem haec ipsa annua Confessio in christianorum aut infelicitatem aut miseriam retorquenda, propterea quod ipsi soli hoc onere comprimantur. — Nam ceterae [5] nationes, ut secretioris istius Confessionis usum reiiciunt, ita Confessionis fructu commodoque destituuntur. Quo fit, ut illae perpetua peccatorum culpa commaculentur perpetuumque diaboli iugum ferant; christianus vero populus a peccati, labe mundetur, in perpetuamque animi libertatem Christi nobis sanguine partam [6] vindicetur.

9. Non impedit postremo, quod fides omni credenti ad salutem operetur, iustusque ex fide vivat. — De ea enim fide intelligendum est, quae et Christo Opt. Max. divinum exhibeat cultum, et sit cum christianae legis observatione coniuncta. Quod si quispiam Christi baptismate dilutus, credensque in Christum, a christianis legibus, a christianisque sacramentis abhorreat, inutilis sibi incommodaque ad salutem est, sua illa arida et monstruosa, ut ita dixerim, fides; imo, tanto graviori dignus [7] est supplicio, quanto maiori in Christum, qui eum sui populi numero ascripsit, ingratitudinis nota commaculatur.

1) *Paris.* eiecta fuerant. — 2) Marc. XVI, 9. — 3) *Venet. deest* rationis. — 4) *Paris.* sumus. — 5) *Paris. add.* quidem. — 6) *Paris.* paratam. — 7) *Paris.* digna.

CAPUT XIX.

QUOD MAIORUM QUORUNDAM CASUUM RESERVATIO AD PONTIFICEM, CHRISTIANAE NON DEROGAT LIBERTATI.

1. Qui male perditeque de Romana Ecclesia sentiunt, [1] universas Pontificum leges ac sanctiones in quandam reiicere servitutem student; sicque plebem libertatis avidam, ab eius obedientia nituntur avertere.

Dicunt autem, ut cetera [2] omittamus, nobis sacramentalem hanc tuam Confessionem quae in sacerdotis aurem immurmuratur, de manibus extorseris; sitque, ut ais, [3] Christi legibus constituta; nunquid non extremam nobis servitutem iniicit, quod maiorum quorundam scelerum examinationem ad suum Romanus Pontifex iudicium evocarit, minorum tantummodo delictorum inferioribus sacerdotibus absolutione permissa? — Nonne sicut Petro dictum est: *Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis;* [4] ita et ceteris Apostolis: *Quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo;* [5] item: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis?* [6] Si ergo omnibus Apostolis pro se proque suis successoribus absolvendi facultas absque omni discrimine concessa est, qua ratione hanc sibi Romanus Pontifex auctoritatem vindicat, ut ad se tantummodo maiora velit crimina deferri? [7] — Hoc enim et sacerdotum consecrationi derogare luce clarius patet. Nam, dum consecratur sacerdos, illi dicit Episcopus: [8] « Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis: et quorum retinueris, retenta sunt: » Quo fit ut sacerdotes omnes in hac peccatorum relaxatione videantur aequales.

2. Verum, enim vero, attendendum nobis in primis est, duplicem in catholica Ecclesia esse super corpus mysticum potestatem: unam scilicet ordinis, alteram vero [9] iurisdictionis. — Ordinis potestas

---

1) *Paris.* sentiunt Ecclesia. — 2) *Paris. add.* omnia. — 3) *Venet.* ait. — 4) Matth. XVI, 19. — 5) Matth. XVIII, 18. — 6) Ioann. XX, 23. — 7) *Paris.* velit maiora deferri crimina. — 8) *Cf.* Pontific. Rom. De ordinatione presbyteri — 9) *Paris. omisit* vero.

illa est quae sacerdotii rationem naturamque concomitatur, per quam, inquam, sacerdos in se habet ut a peccatis hominem absolvere possit: illam vero iurisdictionis potestatem dicimus, qua in alterum quis, veluti eius iudex, potest iudicium exercere. Omnibus igitur Apostolorum discipulorumque successoribus Christus ordinis aequam [1] contulit potestatem; Petri vero successori non modo ordinis, verum etiam iurisdictionis copiosissimam potestatem impertivit. [2] Illum enim catholicae suae Ecclesiae caput instituit, eique ut et oves et agnos suos pasceret confirmaretque fratres imperavit. [3] Cui autem omnifariam cuiuspiam multitudinis demandatur cura, ei quoque et iurisdictionis facultas impertitur. Considerandum praeterea est, eum ipsum qui aliquem a peccato, proprio iure debet absolvere, utraque auctoritate oportere esse munitum: nisi enim ordinis potestatem haberet, obsolvere neminem posset; nisi etiam in aliquem, tanquam in subditum, iurisdictione potiretur, in ipsum non posset iudicium quod ad absolvendum exigitur, exercere. Omne enim iudicium in subditum exercetur, quemadmodum et cuiuslibet virtutis proprius actus propriam materiam deposcit: [4] iurisdictione autem atque praelatione quis subditus efficitur sacerdoti. Quamobrem, Romanus Pontifex, cuius iurisdictio in omnes effunditur, christianum quemque a peccatis absolvere potest, [5] ceteri vero sacerdotes, non quoslibet, sed eos tantummodo qui eis in subditos fuerint definiti.

3. Ceterum, quemadmodum non in omnes sacerdos quilibet, sui ordinis potestate uti potest, nisi fortasse casus sese mortis obtulerit, etsi sacerdotalis potestas suapte natura sit ampla; ita quanquam in omnia potest crimina, uti tamen ampla hac potestate non potest, ubi is qui christianam rempublicam in spiritualibus moderatur, aliquem eiusmodi potestatis usui modum terminumque praescripserit. Unicuique enim principatui commune est, ut sub principis potestate, ita omnium ordinum capita sint constituta, [6] ut nihil agant, nisi quantum eis a principe fuerit demandatum aut certe permissum. Nam, quemadmodum eos constituere iudices quos idoneos iudicaverit, in eius est arbitrio collocatum; ita et caussarum certum numerum certamque naturam, eorum iudicio permittere potest, ceteris suo arbitrio reservatis. In coelestis namque hierarchiae ordine, quae rebus omnibus corporalibus praeest, illi Angelorum

1) *Paris.* aequam ordinis. — 2) *Paris.* impartivit. — 3) *Paris.* eique et oves et agnos suos ut pasceret, fratresque confirmaret imperavit. — 4) *Paris.* deposcit materiam. — 5) *Paris.* a peccato potest absolvere. — 6) *Paris.* constituta sint.

ordini, quos Potestates appellant, inferiora omnia, divina dispositione esse subiecta, [1] sacrorum Doctorum [2] nixi auctoritate, censemus; Principatibus, qui natura inferiores sunt, singulas provincias distribuimus; [3] Angelis vero qui Principatibus subsunt, particularium hominum curam ascribimus; sicque quanto in inferiori naturae loco Angeli sunt constituti, tanto virtutis eorum usus limitatior est [4] atque coarctatior.

4. Concesserim ergo sacerdotibus omnibus et a Christo et ab eorum consecratore dictum esse: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis retenta sunt;* [5] atque idcirco parem in omnibus esse ordinis potestatem. Sed istud addiderim, eiusmodi potestatis usum quantum ad peccatorum absolutionem, in eos tantummodo qui subditi sint, [6] in eaque duntaxat crimina, quae suo superior iudicio non reservavit, exerceri posse. Bene enim institutae reipublicae ordo deposcit, ut ille ipse qui supremum in ea ordinem gradumque tenet, inferiorum omnium ordinum moderator exsistat. Quamobrem, ut aliquis [7] in huiusce sacerdotalis potestatis usu designaretur ordo, primum soli Petro coelorum claves promittuntur; illique soli, ceteris spectantibus Apostolis, dicitur: *Quodcumque solveris* [8] etc., tum aliis ligandi atque solvendi tribuitur facultas. [9] Ex hoc ipso enim collatae potestatis ordine, possumus aperte deprehendere, sacerdotum omnium potestatem sub auctoritate Petri fuisse constitutam, posseque a Petro potestatis illius usum, ad certas personas ad definitaque crimina collimitari.

5. At, illud praetereundum non est, quod etsi iurisdictionis potestas ad extrinsecum contentiosumque caussarum iudicium referri videatur, communiori tamen catholicorum usu, et ipsa facultas aliquem in secretiori conscientiae foro iudicandi, iurisdictionis potestas appellatur. Est enim facultas quaedam subdito in poenitentiae foro ius dicendi. — Qua itaque fronte, ut eo revertar unde digressus sum, negare quispiam ausit, posse Pontificem Maximum quaedam ad se flagitia esse deferenda [10] decernere? Totus enim Ecclesiasticae hierarchiae invertitur ordo, quaedamque in christiana republica suboritur confusio, si Episcopi Romano Pontifici, Episcopisque presbyteri omni ex parte constituuntur aequales. Efficitur enim ut nullus sit Ecclesiae principatus, christianaque respublica nulla sit.

1) *Paris.* subiecta esse. — 2) *Paris.* auctorum, — 3) *Paris.* distribuimus provincias. — 4) *Paris. omisit* est. — 5) Ioan. XX, 23. — 6) *Paris.* sint subditi. — 7) *Paris. omisit* aliquis. — 8) *Paris. addit.* super terram. — *Cf.* Matth. XVI, 19. — 9) *Cf.* Matth. XVIII, 18. — 10 *Paris.* referenda.

6. Quanquam enim sub aliquod tempus inter maiores minoresve [1] presbyteros nulla nominis differentia fuit, [2] ut Hieronymus [3] in Epistolam ad Titum [4] scribens testatur; promiscue namque (ut ex priori ad Timotheum epistola cap. V, [5] et ex libro de Actibus Apostolorum cap. XX, [6] constat) Episcopi dicebantur atque presbyteri; re tamen ipsa, ut est apud Dionysium, Ecclesiasticae Hierarchiae, [7] cap. V, quaedam semper inter eos, etiam Apostolorum temporibus, auctoritatis distinctio fuit. [9] — Unde Glossa super illud Lucae X: [10] *Post haec autem designavit Dominus* etc.: « Sicut, inquit, in Apostolis forma est Episcoporum, sic et in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. » — Ecclesiae deinde consuetudine ad evitationem schismatis inolevit, ut maiores sacerdotes Episcopi, minores vero presbyteri nominentur. Quare, presbyteros Episcoposque pari esse auctoritate fateri, inter haeretica dogmata Aerianorum, [11] Augustinus in libro de haeresibus enarravit.

7. At quaerere possunt lutherani: Agedum, possit Romanus Pontifex, possint et reliqui Antistites, quae voluerint crimina, ea [12] suo iudicio reservare; [13] quod commodum, quam utilitatem christiano populo haec affert [14] criminum reservatio? Videtur enim hoc esse diabolicum inventum, [15] fuisseque ad quaestum tantummodo excogitatum; quando praesertim offerre pecuniam oporteat, si debeat eiusmodi criminum absolutio a Pontificibus extorqueri.

Utilitatem dicam; sed primum falsum quod iaciunt fundamentum est eruendum. Non est, ut fingunt, ad quaestum, sed ad salutem hominum haec reservatio criminum [16] excogitata. Sunt fortasse Episcoporum quidam cui eo avaritiae atque sacrilegii scelere commaculentur, ut

---

1) *Paris.* minoresque. — 2) *Paris.* fuerit. — 3) *Paris.* divus Hieron. — 4) Cap. I, sup. vers. 5. — 5) vers. 17. — 6) vers. 28. — 7) *Paris.* beatum Dionys. lib. de Eccles. Hierarch. — 8) §. V, VI, VII, *edit. Migne.* — 9) *Paris.* fuit distinctio. — 10) vers. 1. — 11) *Venet. et Paris.* Arrianorum *legit: sed error irrepsit; et legendum:* Aërianorum: *istorum enim tantum hic error peculiaris fuit, licet etiam et in Ariana haeresi Aërius lapsus fuerit. Accipe ipsa Augustini verba:* De Haeresibus, haer. LIII: « Aëriani ab Aërio quodam sunt, qui cum esset presbyter, doluisse fertur quod Episcopus non potuit ordinari; et in Arianorum haeresim lapsus, propria quoque dogmata addidisse nonnulla, dicens offerre pro dormientibus non oportere...., Dicebat etiam presbyterum ab Episcopo nulla differentia debere discerni. » — 12) *Paris. omisit* ea. — 13) *Paris.* reservare iudicio. — 14) *Paris.* adfert haec. — 15) *Paris.* diabolicum esse inventum. — 16) *Paris.* criminum reservatio.

quaestus gratia quaedam ad se evocent crimina. Sed qui verae religionis christianae observatores sunt, ad christianorum tantum salutem hac in re prospectant, nihilque aliud curant, quam ut Christo animas eius sanguine redemptas reddant innocuas. — Haec ergo reservationis criminum utilitas est: quod a maioribus gravioribusque flagitiis perditi homines absterrentur, dum in obtinenda eorum absolutione paratam ipsis esse difficultatem intelligunt, videntque ad Pontifices esse recurrendum. Ac eadem ratione pecuniaria nonnumquam pro eiusmodi criminibus indicitur poena. Nam, in tantum avaritiae cumulum devenimus, [1] ut pluris pecuniarum iacturam faciamus, quam ieiuniorum, quam peregrinationum, quam vigiliarum omnium cruciatuum. Quo fit, ut qui in flagitia proni sunt, pecuniaria magis quam quavis alia poena a perpetratione criminum deterreantur. — Hoc igitur commodi ex hac peccatorum reservatione referimus, quod ab ea peccandi licentia deterremur, quae nos in aeternam damnationem praecipites fortasse traheret.

Neque igitur Romanae sedis neque Praesulum aliorum consuetudo, ut quaedam graviora ad eorum tribunalia trahantur crimina, ulla est ex parte damnanda, quando non pecuniarum cupiditati, sed extirpandi sceleris desiderio sit ascribenda. At, quoniam in eam temporum incidimus calamitatem, [2] ut a perditis quibusque obscurisque hominibus Romanae sedis taxentur mores, quamvis pia quadam animi religione sint a sanctis Patribus introducti; sanctissimum fortasse esset, si legibus decerneretur, ne sacerdos quispiam pecuniariam sibi poenam pro confessionis auditione deposceret. Sed si scelerum gravitas personarumque conditio postularet, ut pecuniaria diluerentur poena, [3] eam peccator [4] in Christi pauperes, confessoris arbitrio, partiretur.

1) *Paris.* devenerimus. — 2) *Paris.* incidimus temporum calamitatem. — 3) *Paris.* ut pecuniaria peccator dilueretur poena. — 4) *Paris.* *deest* peccator.

CAPUT XX.

AN SERVITUS QUA HOMINIS SERVUS ALIQUIS CONSTITUITUR, CUM EVANGELICA LIBERTATE CONVENIAT.

1. Quoniam autem plerumque evenit, ut unus in privatam alterius servitutem cedat, non ab re sane erit vestigare, an servitus haec possit cum evangelica libertate convenire.

Nam, si Christi beneficio, ab omni servitute vindicamur, qui christianae legi congruum esse potest, ut is qui in Christi militiam nomen dedit, in pistrinum dedatur ad molam, iugumque subeat servitutis? Quod si christianum hominem servitus dedecet, estque a christianis legibus aliena, quid caussae est quod Romanus Pontifex, cuius est christianorum libertatem ad sanguinem tueri, hanc fert hominum servitutem, eamque conniventibus oculis praeterit atque dissimulat? Principi enim ei, praesertim qui vicariam Christi personam gerat, tam turpe est mala aequo animo tolerare, quam iniqua committere. — Accedit, quod qui fidem Christi profitentur, Dei filii sunt censendi; ut enim Ioannis primo [1] dicitur: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Filii autem Dei ab omni servitute sunt liberi, iuxta illud Matthaei XVII: [2] *Ergo liberi sunt filii.*

2. Ceterum, ea servitutis ratione specieque praetermissa, qua is qui alteri quovis [3] iure subiicitur, eius servus modo potest aliquo [4] nuncupari, atque etiam ea de qua Philosophus I. Politicorum libro [5] tractans, inquit: « Eos qui mente providere possunt, suapte natura dominos esse; qui vero nequeunt providere, sed corpore quae iubentur exsequi valent, naturaliter servos: » de ea servitute habendus nobis

1) vers. 12. — 2) vers. 25. — 3) *Paris.* aliquo. — 4) *Paris. omisit* aliquo. — 5) Aristotelis Politica; Lib. I. Cap. 1, (II) *edit. Didot:* « Quod mentis agitatione providere potest, imperandi ius habet natura, et dominatur natura; quod autem potest corpore imperata facere, id imperio alterius parere et servire debet natura. Quapropter domino et servo idem expedit. » *Ex vers. cit. edit.*

sermo est, qua quis, lege constituta, alterius tantummodo gratia, [1] hoc est ad alterius commodum, operatur; sicuti liber is homo [2] dicitur, qui in propriam utilitatem, sua potest opera retorquere.

3. Attendendum autem diligenter censeo, hanc hominum servitutem naturae uno quidem modo congruere, alio vero repugnare. — Nam, si naturam hanc nostram ut est communi vitio depravata spectemus, naturali profecto aliqua ex parte dici potest; ut etiam [3] fames, ut aegritudo, ut mors, ceteraque id genus corporis incommoda. Naturalis enim ratio hoc in primis suggerit, ut boni simus, legibusque rationi nostrum vivendi modum accomodemus. Quod si eveniat ut a recto, peccando, secedamus, hoc secundo loco suadet ratio, ut commeritam peccati poenam persolvamus. Quum itaque a divina lege, humana nostra natura vix in lucem edita desciverit, illi iure optimo, naturali consentiente ratione, est in peccati vindictam irrogatum, ut cum aliis corporis incommodis unus etiam in alterius hominis possit cedere servitutem.

Quare, si primum nostrae mentis impetum [4] consideremus, esse praeter naturam hanc hominis servitutem censeamus oportet. Nam quum primum nostrae mentis institutum sit, ut boni efficiamur, nostramque virtuti operam incumbamus; si a virtuti deficimus, hancque ob caussam in iugum labimur servitutis, neminem latet hanc corporis servitutem praeter naturalem primam mentis inclinationem [5] evenire. Quod si secundum naturae quae peccavit spectetur propositum, naturalis profecto nobis est hic servitutis eventus; quippe quod naturali rationi consentaneum quam maxime sit, ut eam divini doni destitutionem quam peccando commeriti sumus, quamplura corporis sequantur incommoda, quae divino illo munere tenebantur occlusa. — Quemadmodum enim, haec est prima naturae generantis [6] intentio, ut foetus integer omnique ex parte perfectus edatur; secunda vero, ut si perfectus edi non potest, quod proximum perfectioni est, mancus et imbecillus edatur; unde et monstruosi partus etiam a natura modo quodam provenire dicuntur: ita [7] prima nostrae rationis inclinatio est, ut virtute moribusque ornati simus; secunda vero, ut si a virtute a [8] divinisque legibus mentem averterimus, per corporis incommoda, quibus annume-

1) *Paris.* gratia tantummodo - « Natura servus est is qui alterius esse potest: ideoque et alterius est. » Arist. Lib. I, Polit. Cap. 2, (V) *cit. edit.* — 2) *Paris.* homo is. — 3) *Paris.* est. — 4) *Paris. omisit* impetum. — 5) *Paris.* intentionem. — 6) *Paris.* generalis. — 7) *Paris. addit.* et. — 8) *Paris. omisit* a.

randa [1] servitus est, resarciatur culpa. Inde evenit, ut omnes corporis molestiae quae primum hominis peccatum sunt consequutae, [2] ut fames, ut sitis, ut dolor, ut servitus, naturalis ratio iusta esse definiat. — Ceterum, et hoc spectandum nobis est, ita naturalem, aliqua ex parte, hanc servitutem esse, ut humanis etiam legibus sit constituta. Nam, quod poena quaedam hominis est ex primorum parentum [3] crimine in posteros propagata, naturali ratione suadetur; quod tamen huiusce conditionis vir servituti alterius sit adiicendus, [4] humanis est legibus definitum. [5]

4. Istud quoque praetereundum haudquaquam est, [6] quod quum [7] duplicem servitutem superius esse dixerimus, eam, scilicet, qua is qui peccatum committit, Servatoris nostri sententia, servus est peccati; et eam qua unus homo alteri ad servilia obsequia quae, inquam, corporis usu efficiuntur, est obstrictus lege: Christi Max. gratia ac beneficio ab una sumus servitute redempti, ab altera vero minime. De seipso enim, Apostolus ad Romanos cap. VII, [8] scribens [9] ait: *Mente servio legi Dei: carne autem legi peccati.* — Quod, quum servitus haec ad carnem, non ad animum spectet — « Errat enim, » inquit Seneca in [10] III de Beneficiis libro, [11] « si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et ascripta dominis, mens est sui iuris » — eamipsam christiano quoque homini convenire posse haud dubium est. Non enim Christus humanam induit carnem ut iustitiae ordinem interturbaret, sed ut per eius fidem, in summa observantia iustitia esset.

Concedendum ergo indubie est, christianae illi libertati, quam nobis Christus Opt. comparavit, hanc corporis servitutem non repugnare; [12] quando praesertim humilitatem sibi nostra religio in maximis lucris collocarit. Quamobrem, si servus quispiam baptismate diluatur, liberta-

---

1) *Paris.* connumeranda. — 2) *Paris.* consequutae sunt. — 3) *Paris.* parentum primorum. — 4) *Paris.* adiicendus sit, — 5) *Paris.* legibus est definitum. — 6) *Paris.* non est. — 7) *Paris.* qui. — 8) vers. 25. — 9) *Paris. omisit* scribens. — 10) *Paris. omisit* in. — 11) Cap. XX. *Sed juvat heic paulo amplius eius verba referre:* « Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat, quominus impetu suo utatur et ingentia agat et in infinitum comes caelestibus exeat: » *Ex edit. Lips. Teubner, 1900.* — 12) *Paris.* non repugnare servitutem.

tem quidem nanciscitur a peccato; sed ab ea servitute qua homini est ascriptus minime liberatur.

5. Hoc autem ex quampluribus [1] sacrae Scripturae locis confirmari facillime potest, in quibus de servis christianis expressa mentio fit. [2] Ad Colossenses enim cap. III, [3] inquit Apostolus: *Servi obedite per omnia dominis carnalibus, non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis timentes Deum.* — Item, ad Ephesios cap. VI: [4] *Servi obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri sicut Christo.* — Ad Titum quoque, cap. II, [5] scribens, admonet [6] *servos* ut *dominis suis subditi* sint. — Sed et Petrus Apostolus priori sua Epistola cap. II, [7] ait: *Servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Si ab omni humana servitute christiani liberi esse deberent, tanto ab hisce Apostolis non admonerentur studio, ut suis dominis in timore servirent. Nisi namque christianorum aliqui servi exstitissent, [8] nequicquam [9] suam ad servos exhortationem [10] Apostoli convertissent. Videtur quoque [11] et a divina lege servitus haec duxisse originem, et tam iure gentium, quam civili, ac Pontificia lege, quam consulto praetereo, confirmata. Filio enim suo Cham, Noe ait: [12] *Servus servorum erit fratribus suis.*

6. Ceterum, licet humana haec servitus evangelicae libertati non deroget, [13] humanis tamen legibus, aliquis est illi modus constitutus. [14] Aliqui enim canonicae legis dispositione, aliqui vero civilis iuris sanctionibus efficiuntur servi. Verum quod aliquos emptione, emptoris servos esse definiunt, si ad christianos referatur, intelligendum est, dummodo ascripti antea fuerint servituti. Nam, christianus is qui nunquam alterius servum egit, per emptionem constitui servus, legum declaratione non potest. Sunt tamen [15] qui et ab ipsa nativitate adacti sunt servituti, ii inquam, qui ex serva enascuntur matre. Multa sunt de eiusmodi servitute Principum legibus definita, sed ea [16] brevitati studens omitto.

Hoc ipsum tantummodo repetens dixerim, per eam evangelicam

---

1) *Paris.* quamplurimis. — 2) *Paris.* fit mentio. — 3) vers. 22. — 4) vers. 5. — 5) vers. 9. — 6) *Paris. ab hoc verbo:* admonet: *usque ad:* sua Epistola: *omnia ob errorem omissa sunt.* — 7) vers. 18. — 8) *Paris.* exstitissent servi. — 9) *Paris.* nequaquam. — 10) *Paris.* suas ad servos exhortationes. — 11) *Paris. omisit* quoque. 12) Gen. IX, 25. — 13) *Paris.* non deroget libertati. — 14) *Paris.* hominis tamen legibus aliquis illi modus constitutus est. - 15) *Paris.* enim — 16) *Paris. omisit* ea.

libertatem quam nobis Servator noster Christus [1] suo sanguine comparavit, hanc servitutis conditionem ademptam non esse, quippe quod ea corporis tantummodo servitus [2] sit; Christi vero opera, animi simus libertate donati. Quanquam enim gratia [3] filii Dei constituimur, [4] atque idcirco a peccati servitute in plenam animi libertatem vindicamur, eam tamen non effugimus servitutem, qua in alterius obsequia obstringi possumus ac devinciri.

CAPUT XXI.

QUAE SINT EVANGELICAE LIBERTATI VERE CONTRARIA.

1. Quae evangelicam apud lutheranos videbantur evertere libertatem, ea nos cum ipsa magnopere convenire superius ostendimus. Restat ut ea brevi stylo desquiramus quae hanc libertatem diruant, funditusque evertant.

Igitur, quum primam insignioremque christianorum libertatem eam esse definiverimus, quae hominem a peccati servitute diducit; hoc ipsum in primis evangelicae libertati derogare dicemus, quod hominem in peccati coniicit servitutem.

Ceterum, quaesierit quispiam: An quocunque christianus crimine commaculetur, evangelica destituatur libertate, in miseramque servitutem pertrahatur; propterea quod *eum qui facit peccatum, servum esse peccati,* Dominus definierit. — Putaverim ego non hanc esse Domini sententiam, ut quum primum quispiam crimen admiserit, perpetuae peccati servituti sit addictus. Sed tunc tantummodo peccati servum effici, quum perseverat in crimine, nullumque studium adhibet, [5] ut se se de peccati culpa proripiat. Nam, « peccatum, » ut est apud [6] Gregorium, [7] « quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit. » Qui enim aliquo vitio irretitur, [8] nullaque inde a [9] se divellere arte [10] perquirit, tanquam peccati captivus, maloque affectus animo, in similia

1) *Paris. addit* Dominus. — 2) *Paris. omisit* servitus. — 3) *Paris. addit* Dei. — 4) *Paris.* constituamur. — 5) *Paris.* adhibet studium. — 6) *Paris. add.* B. — 7) Moral. Lib. XXV (in cap. XXIV B. Iob., vers. 25) Cap. IX, n. 22: « Peccatum quod poenitentia non diluit, ipso suo pondere mox ad aliud trahit. » — *Cf. etiam* Gregor. Homiliar. in Ezechiel., Lib. I, Homil. XI, sup. vers. 21, n. 24, *ed Migne.* — 8) *Paris.* irretitur vitio. — 9) *In omn. edd. deest* a. — 10) *Paris. addit* nititur ac.

facillime crimina prolabitur. [1] Quare, qui obstinata mente [2] induratoque animo sacrosanctam Romanam sedem communem christianorum omnium Matrem suis impetit maledictis, Romanumque ipsum [3] Pontificem Maximum nostrum omnium Patrem, Pastorem, [4] Gubernatorem, de suo deiicere throno conatur, is profecto contra christianam libertatem [5] pugnat, nefandissimique sceleris constituitur servus, vilissimumque mancipium. An non peccati extremam subit servitutem qui Matri huic nostrae, omni ex parte sanctissimae, sanctissimoque itidem Patri, ullas, exsecrando etiam mendacio, maculas omnibus quibus potest modis studet inurere? *Qui* enim, inquit Dominus, *maledixerit patri, vel matri, morte moriatur.* [6]

2. Si is praeterea a Deo Optimo Max. maledicitur qui matris suae turpitudinem revelaverit, quid illi eventurum censemus, qui adversus Matrem falsa commentitiaque crimina confinxerit? Ecquid non est Cham ob crimen in parentem commissum, ab ipso suo parente maledictus? Quid ergo vobis lutherani, quid tandem superventurum putatis, qui adversus Patrem vestrum, Romanum Pontificem, innumeras calumnias ementiri non erubescitis, ipsumque non modo vos derisui habere videmini, verum etiam fratres vestros ut illi subsannent, nasumque contorqueant, provocatis? Omne quidem virus vestrum in Pontificis primum detractionem colligitis, tum illud adversus Romanam Ecclesiam, non minus vestro, quam aliorum detrimento profunditis. Hoc sane est quod vos ab evangelica libertate propellit, in miserrimamque peccati servitutem adducit. Quoniam enim Patri Pastorique vestro parere contemnitis, imo eius decreta [7] pessundatis, imo Christi fideles in eius armatis perniciem, atrocissimo vestro hosti inserviatis oportet. Quo fit, ut dum ceteros vestra opinione, rectius dixerim, vestris ineptiis, vestrisque commentis in libertatem asserere velle contenditis; ipsi non modo in servitutem, sed etiam in calamitosam atque miseriarum plenam vitam incauti imprudentesque incidatis.

3. Nunquid praeterea, non a fundamentis christianam eruitis libertatem quum omnium Patrum, omniumque Conciliorum decreta damnatis,

---

1) *Paris.* prolabitur crimina. — 2) *Paris.* mente obstinata. — 3) *Paris.* ipsumque Romanum. — 4) *Paris. add.* ac. — 5) *Paris.* libertatem christianam. — 6) Matth. XV, 4: Marc. VII, 10; Exod. XXI, 17; Levit. XX, 9; Prov. XX, 20. — 7) *Paris.* instituta

atque eorum leges et sanctiones abrogandas esse pubblice praedicatis? Quid? Nonne christianum populum a sanctissimorum Antistitum statutis avertitis, ut vestris eos moribus, vestrisque sordidissimis implicetis inventis? Sed, dum condendarum legum facultatem a Romano Pontifice, qui Christi locum tenet in terris, a sanctisque illis Patribus, quibus continue ante mentis oculos obversatur Christus, adimitis; in vestram diabolique perpetuam servitutem vindicatis universos; [1] sicque perdita vestra opera, fallacique studio christiana libertas prostrata iacet, pedibusque calcatur. — Quamobrem quod Matthaei IX capite [2] legimus, vestris infandis moribus optime quadrat. *Si enim,* inquit Dominus noster, *vinum novum mittatur in utres veteres, utres rumpuntur, et vinum effunditur.* Hoc est: si perfectae vitae mandata in imperfectos homines immittantur, contemnuntur certe, reiiciuntur, proculcantur; atque ex ipso contemptu in peiora gravioraque crimina ipsi imperfecti homines delabuntur. [3]

An non recordamini in Proverbiorum libro [4] perscribi: *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.?* Paulus quoque ad Romanos scribens, XIII cap. [5] ait: *Omnis potestas humana a Deo est; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* — Quid ergo [6] lutherani? Si Dei ordinationi resistitis, numquid usque adeo caecutitis, luminibusque capti estis, ut vos in peccati servitutem, in manusque diaboli praecipites dari non deprehendatis? Si vos evangelicae libertatis desiderium incessit, [7] parendum vobis est Pontificiae potestati, parendum est [8] auctoritati Ecclesiae, parendum est [9] sacrorum Conciliorum decretis. Confitendum praeterea vobis est, ad evangelicam libertatem hoc maxime pertinere: ut pro Maximorum Pontificum voluntate condantur leges quae in christiani populi commodum sint et utilitatem.

4. Ceterum, te appellaverim, Luthere, dicito mihi: Nunquid non a christiana libertate, a bonis moribus, a fidei integritate digreditur, qui se ab universalis Ecclesiae consuetudine pro sua voluntate subducit, aliosque ut se ab eius praeripiant institutis hortatur, admonet, impellit?

---

1) *Paris.* universos vindicatis. — 2) vers. 17, *coll.* Marc. II, 22, et Luc. V, 37. — 3) *Paris.* dilabuntur. — 4) VIII, 15. — 5) vers. 1-2, *textus autem, ita iuxta Vulgatam est legendus:* Non est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. — 6) *Paris. a verbis:* quid ergo: *usque ad:* resistitis: *totum comma deest.* — 7) *Paris.* incessit desiderium. — 8) *Paris. omisit* est. — 9) *Paris. omisit* est.

Audi quod ad Casulanum scribit Augustinus: [1] « Mos, inquit, populi Dei, et instituta maiorum pro lege sunt tenenda: et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. » Quid? Nonne ab Ecclesiae moribus tui sectatores abhorrent? [2] Nonne tu alienas a catholica Ecclesia [3] leges inducis? Quis autem te legum latorem, imo iustarum omnium legum destructorem, [4] eversoremque constituit? Unde huiusce potestatis tibi poteris [5] fidem arrogare? Nunquid a christiano delectus es populo, ut eius leges, statuta, decreta prostituas? Huius electionis profer diplomata. Si te [6] a Christo Opt. Max. tua temeritate delectum esse contenderis, quod nobis indicium affers? Cui etiam iurato credendum non esset, simplici eius assertioni adhibebimus fidem? Novimus sane cum Chrysostomo: [7] «nescire divinam iustitiam patrocinium praestare criminibus.» Quod si te te christiani populi ductorem, [8] gubernatorem moderatorem constitueris, Apostolicae memento sententiae: [9] *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo, tanquam Aaron.*

5. Vereor sane, ne quod Antiocho contigit, id quoque tibi in malam crucem eveniat. Pari enim poena plectendi sunt, qui paria committunt crimina. An non similia, Luthere, Antiochi criminibus commisisti? Ille Iudaicum populum qui sub peculiarem quandam Dei tutelam agebat vitam *a patriis, et Dei legibus,* [10] ut II Machabaeorum libro [11] legitur, transferri compulit, iussit ut templum quod Ierosolymis erat contaminaretur, Iovisque Olympii diceretur templum, illud luxuria et commessationibus replevit, sabbata, postremo, et solemnes patrios ritus substulit. Nunquid non tu christianum populum a suis patriis legibus in tuas impias sacrilegasque traditiones transtulisti? Nunquid non Christi templum, hoc est christianam Ecclesiam, [12] commaculasti, foedasti, contaminasti? Nun-

---

1) Epist. XXXVI. n. 2, *in edd. Maur. et Migne,* al. LXXXVI. — *Augustini autem auctoritas ita legitur:* « In his rebus de quibus nihil certi statuit Scriptura divina, mos populi Dei, vel istituta maiorum, pro lege tenenda sunt. » *Verba vero quae sequuntur:* et sicut: *usque ad finem, in Aug. epistula non exstant, sed addita inveniuntur penes Decretum Mag. Gratiani,* I. P. Dist. XI, can. 7, *(unde forte exscripsit Ferrariensis): et ante Gratianum referuntur etiam in collect. font. juris can.* Anselm. Lucen. IV. 47, Polycarp, III, 23, 10, Burchard. III, 126, Ivo Decret. IV, 68, Panorm. II, 158 *(Cf. Decret. Mag. Grat. ed. Lips. Friedberg).* — 2) *Paris.* abhorrent sectatores. — 3) *Paris.* a Christi Ecclesia. — 4) *Paris.* distractorem. — 5) *Paris.* possis. — 6) *Paris.* tu. — 7) *Paris.* divo Chrysostomo. — 8) *Paris.* doctorem, — 9) Hebr. V, 4. — 10) *Paris. omisit* et Dei legibus. — 11) Cap. VI, vers. 1-11. 12) *Paris.* Ecclesiam christianam.

quid non sanctissimum hoc templum luxuria commessationibusque replesti? Nunquid non sabbata solemnesque ritus christianos abolevisti? Quemadmodum igitur de Antiocho legitur [1] quoniam: *Orabat scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus;* ita et te inutilis manet poenitentia. Si te christiana libertas tantopere delectat, veram quaere christianorum libertatem, eam inquam, quae a peccato liberat, non eam quae est cum peccati servitute coniuncta. Noli a Christi lege desciscere, noli antiquos nostros mores abiicere, noli antiquam tuam fidem immutare; sed Hieronymum [2] non minus sanctum quam doctum sequere, qui ad Pammachium et Oceanum [3] scribens ait: « Illam senex tenebo fidem in qua renatus [4] sum. »

6. Sit, Germani populi christianissimi semper habiti, sit inquam, is [5] apud vos anathema, qui vobis aliam fidem, alios mores, aliam legem [6] praedicat quam sancta Romana doceat Ecclesia, ignique interdicatur et aqua; imo aut absumatur igni, aut aqua suffocetur. Nunquid non illius Servatoris nostri monitionis memoriam tenetis, qua ait: [7] *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo eius, et demergatur in profundum maris?* An non putatis scelestum istum Lutherum vobis scandalo esse, [8] qui vos in diaboli manus iniicere studet, qui sacras vestras virgines commaculat, qui religiosorum vota prosternit, qui denique totis viribus incredibili audacia molitur, [9] ut Dei Maximi iram furoremque in vestra damna convertat? Eamne evangelicam libertatem censetis [10] quae vos perpetuo divini Numinis hostes efficiat? Non est haec libertas vobis, qui Christum Optimum Maximum prae omnibus nationibus colere consuevistis, exquirenda; sed ea quae vos ad bene vivendum, ad veram fidem, ad Romanae sedis obedientiam, ad Dei benevolentiam viam paret.

---

1) Machab. II, Cap. IX, 13. — 2) *Paris.* divum Hieron. — 3) Epist. LXXXIV, n. 8, *ed. Migne,* al. LXV, — *In edd. Venet. et Paris. legitur:* ad Pammachium et Octavium: *ubi manifeste erratum excidit* Octavium. *pro:* Oceanum: *imo, nec inter Hieronymianas, epistula ita inscripta ulla exstat.* — 4) *Licet Venet., Paris. et quaedam Hieronymi edd. legant:* natus: *tamen cum Maurinis et Migne est omnino legendum:* renatus. *Baptisma enim dans fidem in qua denuo nascitur, S. D. heic innuit.* — 5) *Paris. omisit* is. — 6) *Paris. omisit* aliam legem. — 7) Matth. XVIII, 6; Marc. IX, 41; Luc. XVII, 2. — 8) *Paris.* esse scandalo. — 9) *Paris.* molitur audacia. — 10) *Paris. omisit* censetis.

Quam voluerit fidem, libertatem, licentiam Lutherus, sibi [1] habeat: nos sacrosanctam Romanam sedem [2] veneremur, colamusque, eamque evangelicam esse libertatem existimamus, quam Romani Pontifices, quam antiqui Patres, quam sacra Concilia celebrarunt.

1) *Paris. omisit* sibi. — 2) *Paris.* Ecclesiam.

Nota: — *Quod Cap. IX, linea prima, ad fidem Parisiensis exemplaris exscriptum exstat:* Est et aliud quod haereticos *etc. Ad Venetum exemplar lectio ita restituatur:* Est et aliud quod apud haereticos — *Editionis autem Venetae exemplar quod in Praefatione diximus heic Romae in Bibliotheca Nationali unum exstare, in huius editionis decursu alterum penes Bibliothecam Casanatensem FF. O. P. repertum est.*

SUMMA CAPITULORUM

INDICES

INDEX PRIMUS

Capitula in hoc quarto volumine contenta.

DE INCARNATIONE DEI.

DE SACRAMENTIS.

DE RESURRECTIONE ET FUTURA VITA.

INDEX SECUNDUS

Doctrinae capita et praecipuae Quaestiones quas, pro re nata, ex Aquinatis doctrina exagitat et exponit Ferrariensis in hoc Quarti libri Commentario, et quae primum in hac editione, textui inditis titulis, distinctae sunt.

INDEX TERTIUS

Loci memorabiles auctoritatum S. Thomae quas ex praecipuis eius operibus Ferrariensis deprompsit, et in Quarti Libri Commentario indicavit vel exposuit.

THEOLOGICAE SUMMAE

Ex Prima Parte

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
32	1	corp.	265
32	3	ibid.	268
32	4	ibid.	72
32	id.	ibid.	558
33	1	corp.	254
49	id.	ibid.	317, 409
56	id.	ad 2	460
57	4	ad 5	511
58	5	corp.	369
59	2	ibid.	554
61	1	ibid.	331
62	id.	ibid.	336, 338
62	2	corp.	340
64	id.	ibid.	350
64	6	ibid.	450
64	7	ibid.	435
65	—	— —	343
66	3 et 4	corp.	345
66	9	ad 4	346
68	3	ibid.	347
68	5	ad 3	346
68	6	corp.	411
68	11	ad 1	347
69	1	ad 3	346
69	2	corp.	410
69	7	ibid.	346
69	9	corp.	411
69	—	— —	344
70	3	ad ult.	347
72	2	corp.	349
72	9	ibid.	348
72	11	ibid.	349
75	2	ibid.	360, 362
76	1	ad 1	368
76	5	corp.	371
77	1	ad 1	376
77	2	corp.	366
77	2	ad 3	383
77	5	corp.	364
77	id.	ibid.	470
77	5	ad 3	388
79	1	corp.	318
83	id.	ad 1	412
84	id.	ad 3	421
86	2	ad 2	411
86	4	ad 3	412
86	6	corp.	424
90	2	ibid.	418

Quaestiones Disputatae

De Potentia

2	3	corp.	65
2	id.	ad 3	58
2	5	corp.	81
3	2	ibid.	93
3	3	ad 3	103, 106
3	id.	ibid.	381
3	id.	ad 8	338
3	8	corp.	338
3	8	ad 5	339
5	5	corp.	559, 560
5	7	ibid.	378
6	2	ad 9	198
6	9	ad 4	82
7	8	corp.	108, 112
7	8	ad 4	116-17
7	9	ad 4	104
7	10	corp.	102
8	2	ad 1	105-8
8	3	corp.	193
8	id.	ad 7	190
9	6	corp.	52
9	9	ad 1	77
10	2	corp.	61
10	3	ibid.	190
10	4	ad 13	178
10	5	corp.	162
10	id.	ad 2	168
10	5	ad 12	190
10	ult.	ad 13	177

De Malo

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.	Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
3	3	corp.	59	4	6	ad 2	279
3	7	ibid.	298	4	6	ad 4	294
4	1	ibid.	288	4	6	ad 7	296
4	id.	ad 9	282	4	6	ad 10	295
4	2	corp.	290	4	8	corp.	297
4	id.	ad 4	299	16	5	ibid.	450
4	6	corp.	279, 292	16	id.	ibid.	547

De Spiritualibus creaturis

Unic.	8	ad 4	223	Unic.	11	ad 7	375

De Anima

Unic.	12	ad 7	375	Unic.	21	ad 20	530
»	21	corp.	522				

De Virtutibus

De virt. n comm. quae. un.	3	corp.	366	De Char. quae. un.	12	ad 1	402

De Veritate

4	2	corp.	84	24	7	corp.	536, 550
4	id.	ad 5	79	24	8	ibid.	536
4	id.	ad 7	138	24	9	ibid.	403, 466
4	5	corp.	84, 87	24	10	ad 1	232, 461
4	5	corp. et ad 5	89	24	11	corp.	406
4	8	corp.	91	26	8	corp.	401
10	9	ad 7	139	27	2	ibid.	421
11	1	corp.	123	27	id.	ad 6	318
12	3	ad 6	529	28	id.	corp.	408
15	2	corp.	173	28	2	ad 8	125
18	—	— —	410	28	8	ad 2	424
22	3	corp.	131	29	7	ad 8	317
24	1	ad 20	59				

In Quatuor Sentent. Libros

Ex Primo Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
3	3	ad 4	187	21	1	a. 1, ad 2	155
4	1	a. 1	54	21	1	a. 2	105
4	—	a. 1, ad 3	105	21	2	a. 2	29
5	—	a. 1, ad 1	117	26	2	a. 1, ad 5	191
6	—	per tot.	65	26	2	a. 2	117, 161
9	—	a. 2	52	27	2	a. 2	84
11	—	a. 1, ad ult.	180	27	12	a. 3	85, 87
13	1	a. 2	173	28	1	a. 1	169
14	3	per tot.	338	28	—	a. 2, ad 1	106
15	1	a. 2	88	28	—	a. 2	105
19	2	per tot.	38	31	1	a. 1	70
19	3	a. 2, ad 1	37	32	1	a. 1	136
20	—	per tot.	102	33	—	a. 1	105, 112
20	—	a. 1	81, 105	33	2	a. 2	32

Ex Secundo Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
1	1	a. 2	86	30	1	a. 1	287
1	2	a. 3	229	30	1	a. 2, ad 4	283
5	3	a. 3	250	30	2	a. 1	477
8	—	a. 5, ad 3	28, 125	31	1	a. 1, ad 4	296
12	—	a. 2, ad 4	379	32	1	a. 1	294
13	—	a. 2, ad 1	378	33	—	a. 1	290
13	—	a. 3, ad 2	184	33	—	a. 3, ad 4	107
13	—	a. 13	519	33	2	a. 1, ad 5	520
23	1	a. 1	550	33	3	a. 1	527
26	—	a. 2, ad 5	33	42	1	a. 2	412
26	—	a. 4, ad 5	318				

Ex Tertio Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
1	—	— —	328	3	1	a. 1, ad 1	280
1	1	a. 1, ad 6	297	3	2	a. 1	72, 259
1	1	a. 2, ad ult.	296, 309	3	2	a. 2	198
1	1	a. 4	320	3	5	a. 1	256
1	2	— —	52	3	5	a. 2	254
1	2	a. 1	238	4	1	a. 1	264, 268
1	2	a. 2	249	4	2	— —	259
2	2	a. 3	253	5	1	a. 1, ad 1	273

Ex Quarto Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
44	1	a. 1, ad 3	470	44	3	a. 3, qª. 3	522-25
44	1	a. 2 qª. 2 ad 2	498	47	1	a. 1	553
44	1	a. 2 qª. 4 ad 3	390	47	1	a. 2, qª. 1	555
44	1	a. 3, qª. 2	68	47	2	a. 1 qª. 3 ad 2	560
44	1	a. 3 qª. 4 ad 1	491	47	2	a. 2, qª. 2	378
44	2	a. 1, qª. 1	504	48	1	a. 1	554
44	2	a. 1 qª. 1 ad 2	508	48	1	a. 3	555
44	2	a. 3, qª. 1	501-5-10	48	2	a. 5, ad 5	560
44	2	a. 4 qª. 2 ad 1	501	49	3	a. 5, qª. 2	503
44	3	a. 1	498	49	4	a. 2	505
44	3	a. 1, qª. 3 ad 1	525	50	2	a. 1, qª. 1	538
44	3	a. 1 qª. 3 ad 2	519	50	2	a. 3, qª. 3	525

Ex Quolibetis.

III	1	a. 2	369	VI	6	— —	363
III	—	a. 13	522	VII	—	a. 10, ad 4	106
IV	3	a. 2	467	VII	4	a. 2, ad 4	375
IV	4	a. 2	165	VII	5	a. 13	525
VI	—	a. 3	511	IX	3	a. 1, ad 1	377

INDEX QUARTUS

Rerum et sententiarum quae in Quarti Libri Commentario continentur, analytica tabula alphabetico ordine nunc primum copiosissime digesta.

(Numeri paginas indicant)

A

B

C

E

F

G

H

I

L

N

O

P

Q

R

T

U

V

Tabula generalis totius operis

In qua conclusiones omnes quas per singula Quatuor Librorum capitula ex S. Thomae doctrina Ferrariensis redegit sub unico exhibentur conspectu.

Ex Primo Libro

Ex Secundo Libro

Ex tertio libro

Ex Quarto Libro

VOLUMINIS QUARTI ET ULTIMI

FINIS

ERRATA	CORRIGE
Pag. 15 lin. 28: filationis	filiationis
» 31 » 33: *charitate*	*elaritate*
» 36 » 41: quacumque	quaecumque
» 37 » 33: qua	quia
» 41 » 29: infimum	intimum
» 42 » 32: ex exteriori	ex interiori sed ex exteriori
» 72 » 24: quum hoc	cum hoc
» 79 » 2 : ut sit conclusio quae fidei demonstraretur	ut sic conclusio, quae fidei est, demonstraretur
» 80 » 32: Verbum	Verbo
» 89 » 8 : verbo	verbi
» 108 » 25: contra Avicennam instat	commentario Avicennae instat
» ibid. » 28: arguit	arguitur
» 133 » 30: per effectionem	per affectionem
» 149 » 29: dispositione	dispositionem
» 172 » 34: dictionis	distinctionis
» 191 » 34-35 intelligendi significandi constituentes	intelligendi et significandi constituens
» 224 » 31: humanae natura	humanae naturae
» 313 » 40: natam est	natum est
» 368 » ult.: esse animam	esse animatum
» 466 » 31: ordinaturrideo	ordinatur: ideo
» 472 » 28: Et hoc	Ex hoc
» 482 » ult.: Sed resurrectio ordinatur	Sed resurrectio non ordinatur
» 487 » 3 : decisum	semen decisum
» 495 » 29: cuiuslibet	cuiuslibet animalis
» 546 » 28: tamen	non tamen
» ibid, » 31-32 ponitur	punitur
» 559 » 15: quo modo	quoquemodo
» 568 » 24: impressam	impressum
» 571 » 9 : meam	mea

IMPRIMATUR

Fr, Albertus Lepidi, O. P., S. P. A. Magister

Ioseph Ceppetelli, Archiep. Myr., Vicesgerens